Vorbereitung

zur

Vernunftwissenschaft.

Erster Band.

Mainz,
in der kurfürstl. privil. Universitäts-Buchhandlung.
1789.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Ich werde meinem großen Ziele doch immer näher kommen. Ich werde immer mehr und mehr einsehen und empfinden lernen, daß ich und alle Geschöpfe meiner Gattung von unserm Urheber einzig und allein berufen und gewidmet sind, rechtschaffen und in der Rechtschaffenheit glückselig zu sein, berufen und gewidmet sind, nach Wahrheit zu forschen, Schönheit zu lieben, Gutes zu wollen, und das Beste zu thun, berufen und gewidmet sind, anzubeten und wohlzuthun!

Moses Mendelssohn.

Vorrede.

Ohne weitschichtigen Beweis ist es einleuchtend und unwidersprechlich wahr, daß nicht nur wesentliche Bestimmung und Trieb den Menschen auffordern; sondern auch äußere Nutzbarkeit es ihm zur dringenden Angelegenheit macht, die Gaben, welche die Natur ihm verlieh, anzuwenden, seinen Geist zu bilden und sein Herz zu veredeln. Dieß ist Bedürfniß des Einzelnen und des Staates. Denn das Ganze kann nur seinen Zweck erreichen und glücklich sein, in so fern die Ein-

zelnen weise sind, ihr wahres Wohl und Interesse erkennen nnd suchen.

Jeder muß nach einem festen Lebensplane wirken: er muß sich an richtiges Urtheil gewöhnen, das wahre Ziel, worauf alle seine Bemühungen gehen müssen, wohl durchdacht und unverrückt vor Augen haben, die rechtmäßigen Mittel zu demselben kennen, die möglichen Lagen und Schwierigkeiten, in welche er gerathen könnte, wohl überlegt haben, damit ihm nicht leicht etwas so neu und unerwartet aufstoße, daß er durch Staunen vom Wege abkömmt, sondern vielmehr nach menschlicher Vorsicht darauf vorbereitet und gefaßt sei (denn was über sein Vermögen ist, kann er füglich mit gutem Muthe der höhern Weisheit über-

lassen, wenn seine Absichten rein sind) — er muß Zweck und Mittel wohl kennen, und voraus wohl bedenken, wie er sie in diesen und jenen Umständen mit Gerechtigkeit durchzusetzen glaubt. Ohne solchen Plan handeln wir in den Tag hinein und bringen nie was Großes und Gutes zu Stand, weil sodann jeder gute Entschluß erst durch die Gelegenheit muß hervorgebracht werden. Macht uns auch einmal die Fürsehung einen Querstrich, welchen unsere Einsicht nicht vorhersehen konnte, so müssen wir ihren Wink zu verstehen und den dadurch angewiesenen Weg zum Ziele standhaft zu verfolgen suchen. Dazu gehören aber reife Einsicht, bewährte Grundsätze, Bekanntschaft mit der innern Natur, den we-

sentlichen Verhältnissen, und der Bestimmung des Menschen, damit] wir mit Aufmerksamkeit und Richtigkeit alles aufzufassen, zu beurtheilen und zu benutzen wissen, was uns vorkömmt. Und diese Bildung und Einsicht muß in eben dem Grade ausgebreiteter, höher, deutlicher und gründlicher sein: als der Wirkungskreis, die Verhältnisse, Lagen und Gegenstände eines Menschen weitschichtiger, verwickelter und wichtiger sind; denn je mehrere Anlockungen und Sophismen drohen, desto mehr braucht der Wille Standhaftigkett und Feste, und der Geist Vernunftlehre.

Diese Bildung muß daher auch jedem nach seiner Art, Möglichkeit, Talent und Bedürfnisse gegeben wer-

den. Des Kindes Urtheil wird im Einzelnen geleitet uud berichtigt, seine einzelnen Handlungen durch Billigung und Misbilligung zurechtgewiesen und verbessert, so daß es durch diese partikulären und praktischen Anweisungen eine Gewohnheit und Fertigkeit erlange, richtig zu denken und gut zu handeln. Das Kind ist noch wenig des Unterrichts, desto mehr der Erziehung fähig und benöthigt. Aber stufenweise geht es weiter. Dem reifern Jünglinge werden die allgemeinen Grundsätze und Vernunftvorschriften, aus welchen die Zurechtweisungen und Belehrungen in einzelnen Fällen seiner Kindheit flossen, im Zusammenhange mit ihren Gründen vorgelegt. Denn da er izt aus der besondern Aufsicht

entlassen für sich handeln soll, wo er in den besondern Fällen sich selbst rathen, leiten und zurechtweißen muß, so ist ihm deutliche Einsicht: Grundsatz des Urtheils und Lebens unentbehrlich — Unterricht der Vernunftwissenschaft. Doch giebt es Menschen, die ihren Talenten nach, oder in ihrem Stande und Geschäfte sich ihr ganzes Leben hindurch näher an der Kindheit halten dürfen oder müssen. Diese behelfen sich auch so ziemlich mit der Bildung des Kindes, mit der Erziehung. Wie die Völker der ersten Zeitalter werden sie geleitet durch einige Lebensregeln, Denksprüche, Gewohnheit u. s. w. Je mehr aber einer Talent hat, je geistiger seine Geschäfte sind, desto gründlicher und wissenschaftlicher muß sein

Unterricht sein. Vernunftwissenschaft in strengster Form mit allen ihren tiefern Untersuchungen (höhere Philosophie) ist nur dem begreiflich und nutzbar, welcher schon vorbereitet, geübt und reif ist, und der es sich ernst und sauer darum] will werden lassen. Sie gehört also eigentlich für bessere Köpfe an den Schluß alles Unterrichts, wo sie Anleitung zum Selbstdenken und Wirken des ausgebildeten, reifen Mannes wird: so wie die faßlichere Mittheilung ihrer leichtern Begriffe und unentbehrlichsten Grundsätze den Jüngling fähig macht zur solideren Benutzung des wissenschaftlichen Unterrichtes in andern Disziplinen. Die meisten begnügen sich damit und Glück genug, wenn sie die Anfangsgründe sich

recht eigen machen. Nicht nur der junge Gelehrte, auch der junge Künstler und ungelehrte Geschäftsmann sollten dergleichen Uebung und Bildung des Geistes nicht verschmähen oder versäumen. Wir würden dann nicht so manchen mechanischen Gelehrten, ungebildeten Künstler und rohen Geschäftsmann haben.

Solche Betrachtungen veranlaßten dieses Buch, da ich fest überzeugt bin, daß nebst eigner Veredlung ein Hauptberuf des Menschen sei, richtige Grundsätze und gute Gesinnungen bei andern zu erwecken: wozu jeder an seiner Stelle nicht nur durch sein Beispiel; sondern auch durch Erinnerung und Belehrung, je nachdem es Umstände und Gelegenheit mit sich bringen, das

seinige beitragen und mitwürken soll: um so mehr, wenn ihn Stand und Lage dazu noch besonders auffordern und bestimmen, welche ihm auch unter den möglichen Wegen, zum Ziele zu gelangen, die für ihn tauglichste Art, seine gute Meinung ins Werk zu richten, angeben. Ich richte mich daher auch nach denen, welche die Fürsehung nahe genug mit mir verband, meinem Worte bei ihnen nachhelfen zu können, und welchen ich also vorzüglich nützlich sein kann und soll.

So wenig ich auch von Eitelkeit und andern Schwachheiten frei bin, so oft ich mich auch noch unvollkommner finde, als mich andere kennen: so würden doch Nebenabsichten allein nie so was über mich vermocht haben, wenn

nicht

nicht nahe Erfahrungen mir Gutes ge-
rathen hätten. Ob ich meine gute Ab-
ſicht erreiche, wird mir künftige Er-
fahrung zeigen. Ganz verfehlen kann
ich ſie nicht wohl. —

Einlei-

Einleitung.

I.

Alle Kenntnisse des Menschen gründen sich auf Zeugniß, Ueberlieferung, Ansehen, Glauben oder auf Räsonnement. Jene heißen historisch oder positiv, diese rational oder räsonnirend. Alle Disziplinen theilen sich also in zwo Klassen: in die historischen oder positiven und in die rationalen oder räsonnirenden.

Gelehrsamkeit ist das System der positiven oder historischen Kenntnisse mit ihren historischen Gründen; und der heißt ein Gelehrter, welcher diese Gelehrsamkeit inne hat: entweder ganz — Universalgelehrter, oder einen Haupttheil davon — Partikulärgelehrter.

Wissenschaft (im eigentlichsten, strengen Sinne des Worts) ist aber System rationaler Kenntnisse.

III.

II.

Die Gelehrsamkeit kann zwar nie gründlich sein und Gewißheit haben, wenn nicht das Räsonnement die Fackel vorträgt, noch brauchbar und interessant werden, wenn nicht Wissenschaft sie anwenden lehrt. Ohne dieses würde sie unnütze, mährchengleiche Kronik sein. Und eben so kann das Räsonnement und die Wissenschaft guten Gebrauch machen und Vortheil ziehen aus dem Historischen: kann sich Begriffe aus den Datis abziehen, die Menschen durch ihre Handlungen und Meinungen kennen, nach den Folgen der Begebenheiten und dem Wechsel der Dinge weise und klug leben lehren. Aber dem allen ungeachtet bleiben doch beide immer verschieden. Gut ist es beiden, unentbehrlich oft, daß sie als treue Gefärten neben einander gehen, sich unterstützen und einander hilfreiche Hand leisten; denn was eine nicht weiß und vermag, weiß die andere, und sie werden also durch wechselseitigen Rath sehr weit kommen. Nie aber kann eine Theil der andern werden.

III.

III.

Die positiven Disziplinen sind entweder 1) erzälende Geschichte von Handlungen und Begebenheiten einzelner Personen oder ganzer Gesellschaften, wie z. B. die geistliche und weltliche Geschichte samt den Lebensbeschreibungen. Und diese macht die Grundlage der übrigen positiven Kenntnisse. — Oder sie sind 2) historische Hilfskenntnisse wie z. B. Münzwissenschaft, Wappenkunde, Diplomatik, Sprachenkenntniß, welche uns fähig machen, die eigentliche Geschichte zu bearbeiten und nur deswegen schätzbar sind und getrieben werden. — Oder sie sind 3) positiv dogmatische Disziplinen, wie z. B. positive Jurisprudenz und Theologie, welche auf die eigentliche Geschichte als einzige Quelle bauen und aus ihren Erzälungen Dogmen oder allgemeine Sätze ziehen über das, was ist oder sein soll. Und diese sind festgesezt, Positionen entweder objektiv oder wenigstens subjektiv. Das heißt: das, was sie uns lehren: das Objekt, der Gegenstand ist selbst positiv, durch Willen oder Ereigniß festgesezt. Oder wenn das Objekt auch von Natur so ist, so erkennen wir (das Subjekt) es erst durch

Posi-

Position, Eröffnung, Ueberlieferung. So zeigt uns die geoffenbarte Religion Wahrheiten, die an sich ohne alle Festsetzung zwar schon in der Natur gegründet sind, wir erkennen sie aber durch Offenbarung. Die positive Rechtswissenschaft hingegen enthält Behauptungen, die wir nicht nur (subjektiv) aus Ueberliefesrung, Festsetzung erkennen; sondern die auch an sich (objektiv) nur durch eine Festsezung, Position wirklich und wahr sind: durch die Voraussetzung nämlich eines positiven, durch das Gutfinden und die Erklärung des Gesetzgebers wirklich gewordenen oder festgesetzten Gesetzes.

IV.

Die positiven Disziplinen bauen also auf Zeugniß und Ansehen und gründen vernünftigen Glauben. Rein betrachtet und als solche können sie also nur erlernt, nicht gefunden werden durch forschen. Und die eigentliche Seelenkraft, welche sie beschäftigen, ist also das Gedächtniß. Die Wissenschaften aber, da sie sich auf Räsonnement gründen, findet der Mensch durch forschen, durch die Vernunft.

So

So wie die Wissenschaften untersuchen: was? wie? und warum etwas ist? sein kann? oder sein muß? Wie sie also mit allgemeinen Begriffen und Sätzen zu thun haben: so fragt die Geschichte: was geschieht? und hat also mit dem einzelnen, mit Thatsachen, Ereignissen, Positionen zu thun. Die positiv dogmatischen Disziplinen fragen also nicht so wohl nach der Beschaffenheit der Sache selbst als vielmehr: was die Quelle, aus welcher sie schöpfen, davon sagt? also: was davon gesagt worden? sich ereignet hat? wenn auch gleich diejenigen dogmatischen Wissenschaften, welche blos subjektiv positiv sind, mittelbar zu lezt die Sache ihrer Natur nach kennen lehren. So hat Jurisprudenz und Theologie blos die Untersuchung zum Gegenstande, was in ihrem jedesmaligen Kodex von einer Sache stehet. Der Jurist fragt nicht: was ist recht? sondern: was befiehlt oder gibt das Gesetzbuch als recht an? Der Theolog als solcher fragt: was ist in der überlieferten Offenbarung von gewissen Dingen gelehrt? Ist die Offenbarung dann authentisch, so gelangt er freilich dadurch zur Kenntniß der Sache selbst. Hat aber auch der juridische Ko-

der positive Aechtheit, so weiß ich doch erst nur, daß etwas Wille des Gesetzgebers; noch nicht aber, ob es auch an sich recht? gerechter Wille? gerechtes Gesetz sei?

V.

Die eigentlichen Wissenschaften (nach der angegebenen Erklärung) theilen sich wieder in drei große Hauptgebiete: 1) Naturkunde 2) Größenlehre 3) Vernunftwissenschaft.

VI.

Die Naturkunde untersucht die Gegenstände der äußern Sinne Körper, und gründet sich also auf äußere Erfahrung, Beobachtung und Versuche.

Sie betrachtet die einzelnen Gegenstände der körperlichen Natur, klassifizirt sie nach der Aehnlichkeit ihrer Natur, und beschreibt sie im Ganzen und ihren Bestandtheilen nach ihren Eigenschaften und Kennzeichen — Naturgeschichte.

Wie sie hier die Körper untersucht, an welchen und durch welche Erscheinungen entstehen —

so

so beobachtet sie auch die Erscheinungen, welche sich an den Körpern und durch die Körper zutragen, schließt von ihnen auf die Kräfte der körperlichen Natur, und bestimmt die Gesetze derselben nach dem beständig gefundenen Verhältnisse der Erscheinungen zu den Umständen — Naturlehre.

Aus beiden endlich ziehet sie praktische Resultate und lehrt: wie die gesammelte Kenntniß der Körperkräfte und Gesetze anzuwenden sei zur Hervorbringung änlicher Erscheinungen nach Erforderniß der Umstände, nach den Bedürfnissen des Lebens im natürlichen so wohl als verdorbenen Zustande — praktische Naturkunde: Wirtschaftskunde (im weiten Umfange) und Arzneikunde.

VII.

Die Größenlehre (Mathematik) hat zum Gegenstande die Größe: Bestimmung der Größenverhältnisse im allgemeinen und besondern.

Sie betrachtet nämlich die Größen an und für sich, in abstracto — reine Mathematik.

Dann macht sie Anwendung der gefundenen Grundsätze zur Bestimmung besonderer Arten meßbarer Dinge in der bestimmten Wirklichkeit: sie betrachtet die Größen in concreto — angewandte Mathematik.

VIII.

Nebst diesen gibt es aber noch Gegenstände der wissenschaftlichen Untersuchung, welche sich 1) nicht durch Beobachtung der äussern Sinne erforschen lassen, also nicht zur Naturkunde gehören, auch 2) nicht durch ausmessen, da die Frage nicht von ihrer Größe ist, die also auch nicht zur Größenlehre gehören; sondern sie sind 3) Eigenschaften (Qualitäten) Bestimmungen der Frage: Wie? Diese Untersuchungen nun gehören zur Vernunftwissenschaft, Philosophie.

IX.

Vernunfterkenntniß und (das wissenschaftliche System derselben) Vernunftwissenschaft oder Philosophie hat es also 1) nicht mit Größen, sondern mit Eigenschaften zu thun und zwar mit solchen, welche 2) nicht in die äußern Sinne fallen.

X.

X.

Sie ist also Wissenschaft (gründliche, rationale Erkenntniß) der Eigenschaften, welche nicht in die äußern Sinne fallen.

XI.

Und da im gemeinen Sprachgebrauche gewöhnlich nur das sinnlich heißt, was durch die äußern Sinne kann gewahrgenommen werden, alles andere aber nicht sinnlich: so kann man der Kürze wegen die Vernunftwissenschaft erklären als die Wissenschaft der nicht sinnlichen Eigenschaften.

XII.

Sie unterscheidet sich also 1) als Wissenschaft oder rationale, erforschte Erkenntniß von den positiven Disziplinen, 2) von der Größenlehre, daß sie Eigenschaften, jene Größen behandelt, da sie: wie? und warum? fragt, jene: wie groß? 3) von der Naturkunde, daß sie das nicht sinnliche, jene das sinnliche zum Gegenstande hat.

XIII.

Bei Eintheilungen der Wissenschaften kömmt es nicht nur auf den Begriff an, welchen man von einer Wissenschaft festsetzt; sondern auch auf den Theilungsgrund oder das Merkmal und den Gesichtspunkt, von welchem man in der Theilung ausgeht. Man kann also im Begriffe übereinstimmen und doch in der Eintheilung einer Wissenschaft verschieden sein. Man darf sich daher gar nicht wundern, wenn auch die Vernunftwissenschaft oder Philosophie von verschiedenen in verschiedene, bald mehrere bald wenigere Theile getheilt wird, und manches willkürliche sich dabei einschleicht.

XIV.

Alle Sätze der Vernunftwissenschaft sind entweder Erfahrungssätze oder geschlossene Wahrheiten. Alle sinnliche Eigenschaften, also alle Erfahrungen der äußern Sinne sind aber ausgeschlossen. Es bleiben also zur Erfahrungsgrundlage der Vernunftwissenschaft nur die Erfahrungen des innern Sinnes übrig. Der beobachtende Theil der Vernunftwissenschaft ist folglich Seelenlehre — Erfahrungsseelenlehre

d. h. Darstellung der Kräfte und Triebe der menschlichen Seele aus richtigen Zeugnissen des innern Sinnes oder der Selbstbeobachtung hergeleitet.

XV.

So wie uns nun die Seelenlehre drei Prinzipien der menschlichen Seele zeigt, welche Leitung brauchen: Verstand, Geschmack und Willen, oder wie man auch sagt: Gefül des Wahren, Schönen und Guten: so gibt es auch dreierlei allgemeinste Rücksichten des Forschens, unter welche sich alle Kenntnisse nicht sinnlicher Eigenschaften bringen lassen. D. h. dreierlei Arten von Beurtheilung nach den angegebenen drei Hauptfähigkeiten. Also auch dreierlei Gesichtspunkte, nach welchen sich alle Untersuchungen der Vernunftwissenschaft ordnen lassen: Wahrheit, Schönheit, Moralität.

XVI.

Ich kann meine Vorstellungen als solche betrachten, Nachbilder als Nachbilder (sie mögen nun Vorstellungen wirklicher oder möglicher Gegenstände und Bestimmungen sein). Alle

Fragen über ein Nachbild zielen aber dahin, ob es seinem Vorbilde treu sei, d. i. ob es sein Vorbild (wenn dieses wirklich ist) so vorstellt, wie es ist oder (wenn es nicht wirklich, sondern blos möglich ist) wie es sein kann. Also alle Untersuchungen über Vorstellungen als solche haben die Frage zum Zwecke, ob sie treu d. h. wahr seien. Alle dahin sich beziehende philosophische Untersuchungen, gehören also in die Philosophie oder Vernunftwissenschaft des Wahren. So gehet die Untersuchung des Begriffes von Gott z. B. dahin, daß ich Gott kennen d. i. mir eine Vorstellung von ihm machen lerne, welche wahr ist.

XVII.

Betrachte ich aber den möglichen oder wirklichen Gegenstand der Vorstellung als solchen, das Vorbild als Vorbild, so kann ich nicht mehr nach Wahrheit fragen. Denn nur die Vorstellung, das Nachbild kann wahr oder falsch sein, nicht aber der Gegenstand selbst als gesöndert außer der Vorstellung. Was kann ich also von dem Gegenstande als solchem, von

dem

dem Vorbilde als Vorbilde untersuchen und fragen?

Frage ich: wie ist der Gegenstand? was hat er für Eigenschaften? so suche ich mir also erst eine Vorstellung von ihm zu machen. Und diese Frage gehört nicht hieher. Denn sie hat ihr angewiesenes Gebiet. Ich müßte nämlich alsdann fragen: wie muß meine Vorstellung sein, damit sie richtig sei, damit ich mir den möglichen oder wirklichen Gegenstand so vorstelle, wie er ist oder sein kann? Fiel nun der Gegenstand in die äußern Sinne, so antwortet die Naturkunde. Wird er durch den innern Sinn wahrgenommen, die Seelenlehre. Und gehört er für keine weder äußere noch innere Sinnlichkeit, die Vernunftwissenschaft des Wahren.

Es bleibt daher nur eine Frage und Untersuchung über den Gegenstand als solchen übrig, nämlich Beurtheilung des Gegenstandes oder Vorbildes selbst d. h. die Frage: (vorausgesetzt, daß der Gegenstand so wäre, wie ich mir ihn vorstelle) ist er, was er sein soll? Nicht Prü-

fung der Vorstellung in Rücksicht des Objekts; sondern Kritik des Gegenstandes. Also Frage: ist der Gegenstand vollkommen? und zwar: ist der Gegenstand als mögliches Objekt menschlicher Vorstellung betrachtet vollkommen? oder menschlich betrachtet vollkommen? Menschen gewahrnehmbar vollkommen? — schön? — Vernunftwissenschaft des Schönen.

XVIII.

Habe ich nun mich selbst kennen gelernt: was ich bin und sein kann, hat mir die Wahrheit (so viel Menschen vergönnt ist) die Dinge nach ihren wesentlichen Verhältnissen gezeigt, habe ich die Gesetze der Schönheit und Vollkommenheit untersucht, so wende ich die leztern Untersuchungen auf jene ersteren der Seelenlehre — auf mich selbst an. Es entsteht die große und für den Menschen wichtige Frage: Was soll ich sein nach meiner Natur und ihren wesentlichen Verhältnissen? nach dem Ideale der Menschheit oder meiner Bestimmung? Und wie kann ich es werden? wie muß ich meine Kräfte anwenden? wie müssen also meine Handlungen beschaffen sein, damit sie meiner

Bestim-

mung, meinem wesentlichen Zwecke — meiner innern Vollkommenheit und Schönheit — gemäß und nicht hinderlich seien? Welche Handlungen sind also meinen wesentlichen Verhältnissen gemäß oder zuwider d. i. gut oder bös? — Vernunftwissenschaft des Guten.

XIX.

Die Philosophie oder Vernunftwissenschaft zweckt also auf Vervollkommnung und Veredlung der wesentlichen Natur des innern Menschen. Sie macht ihn deswegen mit sich selbst bekannt, zeigt ihm die wesentlichen Bestimmungen seiner Seelenkräfte und lehrt ihn selbige nach seiner Bestimmung zu gebrauchen.

Ihre praktische Foderung ist weise Tugend d. h. nicht blos instinktmäßige, etwa im Temperamente gegründete Gutartigkeit, welche auch schwach ist und selten Trugschlüsse und Verfürungen aushält; sondern feste Richtung zum Guten aus deutlicher Einsicht, Erhabenheit über Sophismen und blendende Verfürung. Dieses ist ihr wesentliches Ideal. Je mehr sich einer ihm nähert, desto vollkommner

wird

wird er d. h. helleren Geistes und reineren Herzens. Wer darnach beständig strebt, der ist Liebhaber der Weisheit, Philosoph. Wer sie vollkommen gefaßt hat in Kopf und Herz, Geist und Willen darnach gebildet und sie zeigt in allem Denken, Gesinnungen und Handlungen, der hat Natur- oder Vernunftweisheit — Praxis der Theorie, welche die Vernunftwissenschaft einprägt. Die Folge innere Zufriedenheit, wesentliche Glückseligkeit — nicht Glück!

XX.

Man kann die Untersuchungen der Vernunftwissenschaft der Ordnung und Uebersicht wegen in vier wissenschaftliche Theile sondern 1) Seelenlehre oder wenn man will (im Gegensatze der Naturlehre und Naturgeschichte des Menschen) Vernunftwissenschaft oder Philosophie der Menschennatur oder des Menschen d. i. Wissenschaft der nicht (äußerlich) sinnlichen Eigenschaften des Menschen. 2) Vernunftwissenschaft des Wahren. 3) Vernunftwissenschaft des Schönen. 4) Vernunftwissenschaft des Guten.

XXI.

Dieses weitschichtige Gebiet werde ich daher nach seinen Elementarmaterien in vier Büchern darzustellen versuchen:

I. Von der Seele des Menschen.

II. Von den Grundsätzen der Wahrheit.

III. Von dem Beifalle oder der Beurtheilung des Schönen.

IV. Von den Handlungen oder der Beurtheilung und Ausübung des Guten.

XXII.

Wenn man einzelne fruchtbare Hauptstücke der Vernunfterkenntniß absöndert und mit ihren Hilfssätzen erweitert abhandelt, so kann man noch mehrere besondere philosophische Wissenschaften machen. Eben so, wenn man philosophische Grundsätze auf andere Wissenschaften

ten oder Disziplinen anwendet, deren Möglichkeit oder Kritik vor dem Richterstule der Vernunftwissenschaft bestimmt werden kann. Dieses sind aber alsdann doch keine wesentlich verschiedene Wissenschaften; sondern Unterabtheilungen oder Anwendungen, welche zur Bestimmung jener Haupttheile zusammenfließen.

XXIII.

So allgemeine Philologie oder Philosophie der Sprache. Ich kann nämlich die wichtige philosophische Materie von der Sprache einzeln nach ihrer ganzen Fruchtbarkeit und ihrem Umfange als eigene Wissenschaft behandeln.

XXIV.

Eben so Geschichte der Menschheit, Philosophie der Geschichte u. a. Wie die Erfahrungsseelenlehre die menschliche Seele beschreibt: so kann die Geschichte der Menschheit den sukzessiven Gang der menschlichen Natur untersuchen

chen und erzälen, wie ihre wesentliche Anlage (welche die Seelenlehre untersucht) durch Umstände und Zustände modifizirt die verschiedenen ihr möglichen Formen annimmt: wird, was sie war, ist und sein kann — entwickelt aus Erfahrung, Analogie, Geschichte und Menschenkenntniß.

XXV.

So zeigt Philosophie der Geschichte den Zusammenhang und die Kaussalverbindung der Begebenheitrn, welche die Geschichte liefert, beobachtet den allgemeinen Gang und Plan, welcher durch die Begebenheiten der Weltgeschichte herrscht und auch hier auf die Gesetze des Universums hinweißt, zieht praktische Resultate für Menschenkenntniß, Weisheit und Klugheit und hilft also zu lezt ebenfalls die Grundsätze der Seelenlehre und praktischen Vernunftwissenschaft festsetzen.

XXVI.

XXVI.

Beurtheile ich die positiven Gesetze und ihren Gebrauch nach den Grundsätzen des Naturrechts und der Klugheit u. s. w., so heißt das über die Jurisprudenz philosophiren u. d. gl. m.

Vernunftwissenschaft.

I. Buch.
Von der Seele.

Erstes Hauptstück.
Von der Selbstkenntniß.

I. Kapitel.
Selbstkenntniß?

Alle menschliche Erkenntniß fängt von dem Menschen an und geht auf denselben zurück. Wegen seiner und in Verhältniß auf sich forscht und erkennt der Mensch alle äußere Dinge. Wozu also alle wissenschaftlichen Bemühungen, alle übrigen Kenntnisse, wenn er sich selbst nicht kennt? Ohne Kenntniß des Menschen sind alle übrigen Kenntnisse unerreichbar, leeres, ungründliches Hirngespinnst, weil der

Mensch der Gesichtspunkt und Mittelpunkt ist, aus dem und auf den alles betrachtet und bezogen wird. Ohne Menschenkenntniß haben alle anderen Kenntnisse keine Anwendung, keinen praktischen Nutzen.

Alle äußeren Gegenstände erkennt der Mensch aus Erfahrung d. h. wie und in so fern sie Eindruck auf ihn machen. Um also die Dinge zu beurtheilen, muß er den Antheil kennen, den er selbst an diesen Einwirkungen hat. Die Selbstkenntniß beziehet sich also darauf, zu wissen, was wir und was andere Dinge auf uns vermögen, uns nach Wirken und Leiden zu kennen. Wir müssen also unsere Anlagen, Kräfte — Denkkraft, Willen, — unsere Zustände, in so fern sie von uns oder äußern Dingen abhängen, die möglichen Modifikationen unserer natürlichen Anlage, die Hauptverschiedenheiten mehrerer Menschen in Rücksicht ihrer Geisteskräfte und des Karakters (es mögen dieselben nun angebohren, oder von innern und äußern Umständen bewirkt, oder auch theils angebohren, theils erworben sein) kennen.

Das heißt: die Menschen- und Selbstkenntniß bestehet in der Kenntniß der Natur oder Anlage, der Wirkungsgesetze, Zustände, bleibenden und vorübergehenden Verschiedenheiten, Abhängigkeit und Selbstgewalt der menschlichen Seele.

II. Kapitel.

Weg zur Selbstkenntniß?

So wie die Kenntniß des Menschen nothwendigerweise in ihrer Art dieselben Erfordernisse hat als die Kenntniß der übrigen Natur: eben so sind auch die Mittel zu beiden zu gelangen dieselben — Erfahrung. So fern wir blos gewahrnehmen und bemerken, was ohne unser Zuthun geschieht, Beobachtung. So weit wir etwas dazu beitragen, Veranlassung geben, den zu beobachtenden Gegenstand in gewisse Umstände versetzen, um ihn zu beobachten, — Versuche.

Wir müssen also unser Wirken und Leiden und das Wirken und Leiden anderer Menschen

aufmerksam beobachten. Da aber der Mensch nicht gerade von selbst sich immer in so mannichfaltigen Lagen und Umständen befindet, als uns zur Beobachtung und Belehrung beförderlich sein mag, so dienen auch in der Seelenlehre Versuche gar wohl. D. h. wir müssen den Menschen, um ihn zu studiren, in manche Lage bringen, worinn er sich nicht gerade sonst befinden würde, wenigstens nicht gerade zu der Zeit, wo es zu unsern Beobachtungen nöthig ist. Wir müssen Lagen und Umstände, unter welchen ein Phänomen in uns auffiel, zu wiederholen suchen, Zustände und Veränderungen in uns veranlassen, um ihre Folgen zu bemerken, und keine Gelegenheit ungenutzt vorbeilassen, wo wir uns oder andere in ungewöhnlichen und außerordentlichen Seelenzuständen untersuchen können. Dieses sollten sich Aerzte, Erzieher, Seelsorger und andere zur Regel machen.

Wer sich früh und durch unausgesetztes Bemühen Gewohnheit und Fertigkeit erwirbt, aufmerksam auf sich und andere zu sein, wird auf dem sichersten und einzigen Wege zur Selbstkennt-

kenntniß gelangen und in diesen Beobachtungen die angenehmste Beschäftigung finden. Das Betragen derer, die um uns oder uns durch Nachrichten bekannt sind, unsere eigenen Handlungen, Seelenzustände, Leidenschaften, Begierden, Wollen und Denken werden uns den angenehmsten, unterhaltendsten, unerschöpflichsten Stoff zum Nachforschen darbieten, wenn wir gewöhnt sind, von allem diesem uns Rechenschaft und Grund zu geben, und selbst bei denjenigen Zuständen (wozu dann die meisten gehören mögen, so lange wir noch keine außerordentliche Leichtigkeit im Selbstbeobachten erlangt haben) bei welchen wir während der Seelenäußerung nicht wohl geschickt sind zum hellesehenden Untersuchen, doch wenigstens gleich darauf durch Wiederholung des Gedächtnisses auf Grund und deutlichere Zergliederung zu dringen.

III. Kapitel.

Folgen der Selbstbeobachtung.

Es ist nicht nur thöricht und schädlich, nach anderer Dinge Kenntniß zu streben, und sich selbst (die wir uns doch am nächsten, wichtigsten und der Standpunkt zu jeder andern Beobachtung sind) nicht zu kennen. Sondern Selbstbeobachtung ist auch der sicherste oder vielmehr der einzige Weg zur Tugend, Klugheit und Glückseeligkeit. Wie wir an Selbst- und Menschenkenntniß zunehmen, werden wir reifer und geschickter zu diesen, welche doch der lezte Grund und Zweck alles unseres Wissens und Strebens sind. Zur Tugend gehört Sieg und Herrschaft über sich selbst. Zur Klugheit Lenkung und Beherrschung fremder und eigener Neigungen und Handlungen nach unsern Absichten. Zur Glückseeligkeit Zufriedenheit d. i. innere Ruhe und Unabhängigkeit unserer Wünsche von äußern wechselnden Umständen oder wenigstens Festigkeit, äußere Stürme zu ertragen oder zu überwinden.

Welches von diesen Erfordernissen ist nun wohl möglich ohne Selbst- und Menschenkenntniß? Sie ist vielmehr die Grundlage oder das allgemeine Mittel und Erforderniß zu allen diesen besondern Erfordernissen.

Wer wird Herr über sich werden, seine Leidenschaften besiegen oder richten, sein oder anderer Menschen Gemüter lenken, ohne sie und sich zu kennen? ohne Selbst- und Menschenkenntniß? — Jeder wird an sich leicht die Erfahrung gemacht haben und noch täglich machen. Je höhere, reinere Tugend du wünschest, desto mehr mußt du die Leidenschaften im allgemeinen und besondern, deine Lieblingsneigungen studiren, ihre Schlupfwinkel, Gänge, Ueberlistungen u. d. gl.? Bei jeder Gelegenheit mußt du gleich merken, wohin dich dein gegenwärtiger Zustand, diese Seelenstimmung führen kann. Dieß wird dir zeigen, welche Mittel du zu ergreifen habest, um in keinem Falle deiner Vernunft die Herrschaft entreißen zu lassen, wie du Leidenschaft durch Leidenschaft ins Gleichgewicht setzen, Vorstellungen verdunkeln oder lebhaft machen, Grundsätze in Neigungen verwan-

deln, Fertigkeit im Guten durch Uebung erwerben, schlimme Gewohnheiten ablegen, gefährlichen Eindrücken vorbeugen oder durch Geistesgegenwart und Behutsamkeit sie unschädlich machen — wie du deinen Verstand und Willen recht gebrauchen und beherrschen könnest. Wer das Werkzeug nicht kennt, wird gewiß damit nichts ausrichten, und wer den Feind, Lage und Gegenden nicht kennt, ist so gut als besiegt. Denn es ist nicht genug, daß man Kraft habe, man muß auch wissen, daß man sie habe, und sie zu gebrauchen wissen.

Willst du andere lenken durch Klugheit, so erwirb dir Menschenkenntniß. Denn du mußt wissen, was ihnen angenehm ist oder unangenehm, was sie anzieht oder abschreckt, mußt auf ein Haar wissen, was sie wohl thun werden oder thun können, warum sie so und nicht anders handeln. Wer nicht weiß, daß die Maus Speck liebt, wird sie damit nicht in die Falle locken, und wer ihren gewöhnlichen Gang nicht weiß, den sie gehen wird, wird seine Falle vergebens am unrechten Orte anbringen.

Willst du glücklich d. i. zufrieden sein, so mäßige deine Wünsche und mache sie, so viel möglich, unabhängig von dem, was nicht in deiner Gewalt ist. Das heißt: lerne dich und deine wesentlichen (nothwendigen) und zufälligen Verhältnisse kennen, damit du wissest, welche Bedürfnisse du wirklich habest und welche eingebildet oder erfunden sind. Erstere sind nur wenige und nicht so gar schwer zu befriedigen, nicht abhängig von so vielen äußern Umständen, als unsere Verzärtelung wähnt. Um die, welche nicht natürlich sind, härme dich nicht, wenn der Zusammenfluß von Umständen es fügt, daß du sie entbehren mußt. Lerne dich selbst kennen, du wirst finden, wie viel Genuß im Menschen selbst liegt; wirst sehen, was der Mensch vermag und nicht vermag, braucht und nicht braucht, was der Mensch über die Umstände oder die Umstände über den Menschen vermögen. Je mehr du dich und den Menschen kennen lernest, je mehr du dich ans Nachdenken gewöhnest über dich, über innere und äußere Verhältnisse und Verbindungen, desto ruhiger, zufriedener, mächtiger und unabhängiger wird dein Geist werden, desto mehr wird

deine

deine Seele durch sich und in sich leben, sich selbst genießen. Entbehrliche Dinge wird sie mitnehmen wie Blumen am Wege, ohne sie als Hauptzweck anzusehen oder ihren wesentlichen Gesichtspunkt zu verlieren. Braußen die Stürme des Lebens, versagt ihr alles, so zieht sie sich in sich selbst zurück. Hier ist sie sicher, findet Vorrath und Genuß. Sie genießt sich selbst. Im Denken und Handeln liegt weit mehr Wollust, wesentlichere Wollust als im leidenden Genuße äußerer, vergänglicher Dinge. Und beide sind weit mehr in unserer Gewalt als diese. Aber freilich ist man nicht gleich am Ziele, wenn man sich zum Laufen entschließt. Je schöner hingegen das Ziel ist, um so mehr verdient es den Lauf drum zu wagen; sollten wir es auch nie ganz erreichen. Selbst das Ringen darnach ist schon Gewinn und Wollust. Außer dieser Bahn gibts keinen wesentlichen, keinen Selbstgenuß. Kostet doch eine jede Kunst so viele Mühe und Uebung: warum sollten wir sie der schwersten und wichtigsten Kunst nicht opfern, der Kunst uns zu kennen, zu beherrschen und glücklich zu sein? Alle andere Künste sind ja nur Mittel zu dieser.

IV. Kapitel.

Anleitung zur Wissenschaft vom Menschen?

Da die Kenntniß des Menschen auf Erfahrung sich gründet, Erfahrung aber nie vollendet ist, so muß sie, wie jede Naturkenntniß, unvollkommen und unvollendet sein. Sie wird daher nie vollendetes, feststehendes System werden. Glücklich genug, wenn die einzelnen Beobachtungen und Behauptungen richtig und wahr sind! Mag sich dann immerhin die Form der Wissenschaft ändern, ausdehnen und zusammenziehen, nachdem der Stoff wächst oder bleibt, nachdem sich die Wahrheiten so oder anders in diesem oder jenem Kopfe, nach diesem oder jenem Zwecke, in dieser oder jener Rücksicht verbinden! Wenn nur die Materie was taugt und dem Zeitwechsel trotzen kann, wenn nur das, was wir vom Menschen wissen, unveränderlich wahr ist und von allen Menschenbeobachtern zu allen Zeiten richtig befunden wird! Mehr kann man in der Wissenschaft vom Menschen nie verlangen.

Das, was wir haben, sind lauter Materialien. Die Quelle dazu ist Menschenbeobachtung. Mittelbar leiten auf diese Wahrheiten auch die mitgetheilten Resultate selbstdenkender Beobachter.

Einem Anleitung zu dieser Wissenschaft geben heißt also: ihm zeigen, was untersucht werden müsse, und wie es untersucht werden müsse, die Begriffe, welche bei der Wissenschaft zum Grunde liegen, erklären, Materialien nach Aenlichkeit des Gegenstandes oder Gesichtspunktes in Hauptrubriken geordnet ihm vorlegen und dadurch ihm eine gewisse Ordnung und Gesichtspunkte vorzeichnen, wornach er sich im weitern Forschen richten und zurechtweißen kann. Denn der Beobachter muß Standpunkte haben, wovon er ausgehet und gleichsam Fächer, worinn er seine Ideen ordnet und die aufgefundenen Wahrheiten aufbewahrt. Ohne dieses ist das Denken und Forschen herumschweiffend, unstät, ohne Haltung und bestimmte Absicht. Was den ersten Denkern so oft der Zufall that, soll den nachfolgenden, hierin glücklichern die

Anleitung geben — Stoß und Richtung ihrem Forschgeiste.

Lücken müssen wohl immer in einer Anleitung zu dieser Wissenschaft bleiben. Dem ungeachtet hat sie den wichtigen Vortheil, daß man durch sie und nicht, wie die ersten Forscher, vom Ungefähre zur Selbstbeobachtung bestimmt wird, daß sie uns den Weg zeigt, und wir also nicht nöthig haben, wie jene früheren Denker, immer noch einmal alle jene Wege zu versuchen und so oft von unserer Erwartung getäuscht ohne Ausbeute zurückzukehren, bis uns endlich der Zufall, vielleicht am Ende des Lebens, zurechtweist.

Eben so (obschon sie uns nicht alle vorrätigen schon gelieferten Beobachtungen sammeln und vorlegen kann) gibt sie uns doch einige Hauptbegriffe und einige Hauptsätze als Stoff zum Denken und endlich Gesichtspunkte und Fingerzeige, uns selbst weiter zu helfen, ohne so ganz und gar vom glücklichen Zufalle abzuhängen.

V. Kapitel.

Haupttheile der Wissenschaft?

Die Hauptbetrachtungen der Wissenschaft vom Menschen beziehen sich auf die natürliche Anlage oder Kräfte der menschlichen Seele mit ihren Wirkungen, auf die verschiedenen so wohl bleibenden als vorübergehenden Seelenzustände und die Geistesverschiedenheiten beide nach Ursachen und Folgen. Von diesen Hauptmaterien müssen also hier die ersten Begriffe erklärt und einige Grundlehren angegeben werden: von der Denkkraft; dem Willen; den Gemüts- und Geisteszuständen; Genie und Karakter; und Verhältniß der Menschen- und Thierseelen. Man sieht wohl, daß, wenn die Absicht nicht wäre, blos Grundlehren anzugeben, welche ohne zu tiefes Räsonnement gefaßt werden können und mehr dazu dienen, zur Wissenschaft vorzubereiten als dieselbe in ihrem Umfange zu lehren, nicht nur die Zahl der Haupttheile in dieser weitschichtigen Wissenschaft vermehrt; sondern auch jeder wieder mehrere große Abhandlungen enthalten könnte.

Zweites Hauptstück.

Denkkraft.

I. Kapitel.

Seelenkräfte.

Auf Denken und Wollen lauffen zuletzt alle Operationen der Seele hinaus. Der Mensch kann zwar auch, wenn er will, seinen Körper bewegen, seine Seele also auf denselben nach außen wirken, z. B. ich denke an einen Bekannten, ich will mit ihm sprechen, ich gehe zu ihm. Ich sehe die Rose, ich will sie, ich strecke die Hand nach ihr aus. Was läßt sich aber über diese dritte Seelenkraft: die Kraft nach außen zu wirken, sagen? Auch außer den mechanischen, unwillkürlichen Einwirkungen zwischen Seele und Leib hat unsere Seele von ihrem Wirken nach außen, von dem willkürlichen Bewegen ihres Körpers keine Kenntniß oder Bewußtsein, als daß sie es gegenwärtig will. Die Bewegung erfolgt, und

was man darüber sagt oder erklärt, sind Beobachtungen oder Hypothesen über den Körper, ohne daß wir in der Seele nach dem Wollen noch eine besondere Handlung unterschieden. Ich betrachte dieses also hier als Folge einer besondern Art des Wollens, und führe daher alle Seelenfähigkeiten auf die Denkkraft und den Willen zurück. Da ich aber hier Denken und Wollen einander entgegensetze und darunter alle Seelenverrichtungen zusammenfasse, so verstehet es sich, daß hier beide Seelenvermögen im weitesten Umfange genommen werden, so daß alles, was nicht Wollen ist, Denken heißt; wie man dieses Vermögen so gar oft Verstand in der weitesten Bedeutung nennt.

Wollen setzt Denken voraus. Denken, erkennen heißt jede Seelenmodifikation (Veränderung, Zustand), wodurch wir von uns oder sonst etwas Bewußtsein erhalten. Aber hat die Seele beim Wollen nicht auch Bewußtsein von sich und dem gewollten? — Ja, weil sie nicht wollen kann ohne zu denken. Das gedachte, erkannte ist der Gegenstand des Wollens. Sie will es oder will es nicht d. h. sie

hat den Wunsch, das Bestreben, daß dieser ihr Zustand fortdaure oder aufhöre. Jedes Wollen schließt also ein Denken ein. Die Seele will so oder anders denken, will diese oder jene Vorstellungen. Folgt aber daraus schon, daß das Wollen aus dem Denken erweislich, erklärbar sei? Daß man also Denkkraft und Willen als eine und dieselbe Kraft ansehen und behandeln könne? — Gewiß lassen sich beider Wirkungen genau unterscheiden und wir denken uns unter dem Wollen was ganz anders als unter dem bloßen Denken.

Ganz eine andere Frage ist es: gibts in der menschlichen Seele nur eine Grundkraft? als wenn ich sage: lassen sich alle Seelenoperationen aus einer der bekannten Kräfte (d. i. Arten zu wirken) erklären? auf eine Kraft zurückführen? — Jene Frage wird a priori untersucht: ob nämlich eine Substanz mehr als eine Kraft enthalten könne? Diese a posteriori durch versuchte Erklärung alle bekannte Wirkungsarten auf eine Hauptart zurückzuführen. Alle Wirkungen des Denkens sind dreierlei: Vorstellungen, Urtheile, Schlüsse. Diese Wir-

kungen sind aber nicht entgegengesezt, so daß sie auf verschiedene Kräfte wiesen. Sondern leztere schließt die beiden vorhergehenden ein und bringt zulezt dadurch die erstern wieder hervor. D. h. Schlüsse bestehen aus Urtheilen und Vorstellungen, und verschaffen uns neue Vorstellungen. Daher karakterisirt man auch den Menschen als ein vernünftiges Thier d. h. ein solches, welches das Vermögen zu schließen hat. Denn dadurch schreibt man ihm auch alle übrigen Geistesoperationen (Vorstellungen und Urtheile) zu, und gibt zugleich die Unterscheidungslinie an, welche ihn auf beiden Seiten von andern Wesen trennt: dadurch nämlich, daß er schließen kann, von niederern; und dadurch, daß er schließen muß, von höheren Wesen. Niedere Wesen können nicht schließen, weil ihre Denkkraft zu unvollkommen ist; höhere Geister können und brauchen nicht zu schließen (wie Menschen) weil ihre Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten unmittelbar, anschauend ist.

II. Kapitel.

Unterschied der Vorstellungen.

Was sind Ideen? Wie vielerlei sind sie in Rücksicht ihres Ursprungs und Gegenstandes (material)? wie vielerlei in Rücksicht des Bewußtseins (formal)?

Was Bewußtsein und Nichtbewußtsein sei, kann man eigentlich nicht erklären oder definiren. Es ist zu einfach und allgemein. Es ist aber auch nicht nöthig. Jeder weiß es hinlänglich aus seiner innern Erfahrung. Wenn eine Veränderung mit uns vorgeht, so sind wir uns derselben zuweilen bewußt, zuweilen nicht bewußt. Werden wir uns unserer selbst als verändert, des Zustandes unsers Körpers oder Geistes bewußt: so nennt man dieses Bewußtsein Fülen, Empfinden. Bewußtsein eines Gegenstandes (er sei, von welcher Art er wolle, so bald er nur nicht blos gegenwärtiger eigner Zustand ist) heißt Vorstellung.

Eine Vorstellung ist klar, wenn ich sie von andern unterscheide; dunkel, wenn ich sie nicht unterscheide. Deutlich, wenn ich die Merkmale derselben klar denke d. i. wenn ich das mannichfaltige darinn unterscheide. Verwirrt im Gegentheile. Man redet zwar auch von Vorstellungen mit und ohne Bewußtsein: lezteres aber (absolut genommen und im strengsten Verstande des Ausdrucks: ohne Bewußtsein) nur uneigentlich. Es heißt nämlich nur so viel: als ein Eindruck, eine Seelenveränderung ohne Bewußtsein. Vollständig und ausführlich sind weitere Stufen der Unterscheidung des manchfaltigen der Merkmale

Bestimmt ist die Vorstellung, wenn sie nicht mehr und nicht weniger Merkmale enthält, als erfordert werden, die Sache von allen andern unter allen Umständen zu unterscheiden.

Mit dem Worte: Idee bezeichnet man oft iede Vorstellung, ja so gar jede Gewahrnehmung. Andere beschränken die Bedeutung und verstehen darunter die Gedächtnißvorstellungen oder dgl. Vielleicht könnte man die Bedeutung dadurch

dadurch bestimmen, daß man sie auf abgezoge-
ne Vorstellungen einschränkte, es mögte nun
allgemeine Vorstellung aus mehreren einzelnen
oder einzelne aus mehrfacher Beobachtung des-
selben Gegenstandes abstrahirt sein.

Eine deutliche Idee heißt ein Begriff.

Da hier blos von einer Erwerbung der Vor-
stellungen und Erkenntniß die Rede ist, die Er-
kenntniß aus Zeugnissen also nicht hieher ge-
hört, so bleiben noch als Quellen der Vorstel-
lungen hier übrig: eigene Erfahrung (innerer und
äußerer Sinne) und das Nachdenken, die Re-
flexion und Meditation.

Jede von diesen Quellen liefert mehrere ver-
schiedene Arten von Vorstellungen, welche be-
sondere Betrachtung verdienen, indem nach ih-
nen der Seele eben so viele besondere Fähigkei-
ten beigelegt werden.

III. Kapitel.

Aeußere Sinne.

Empfinden heißt Bewußtsein einer gegenwärtigen Veränderung. Die Seele wirkt in der Empfindung nicht die Veränderung, sondern nimmt sie gewahr. Es unterscheidet sich also das Empfinden vom Bilden der Vorstellungen: Empfindungen von selbstgemachten Ideen. Die Veränderung muß auch gegenwärtig sein, und nicht, wie beim Errinnern, durch das Gedächtniß wieder erweckt, nach dem sie ehmals da war.

Alle gegenwärtigen Veränderungen, deren wir uns bewußt werden, gehen entweder in der Seele unmittelbar vor oder von außen durch den Körper. Jene werden durch den innern, diese durch die äußern Sinne gewahrgenommen.

Da die Theile und Werkzeuge des Körpers, wodurch wir empfinden, und die dadurch erhaltenen Empfindungen fünferlei sind, so unterscheidet man fünf äußere Sinne: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefül.

Ob man nicht etwa blos einen Sinn: das Gefül annehmen, und die übrigen als Unterarten, als besondere Arten des Gefüls ansehen solle, scheint ein Wortstreit ohne Wichtigkeit.

Man klassifizirt die Sinne zuweilen nach ihrer Feinheit, Lebhaftigkeit und Größe des Wirkungskreises, wovon die beiden ersten Unterschiede besonders merkwürdigen Einfluß in die durch die Sinne bewirkten Vorstellungen, Seelenzustände, Begierden, Neigungen u. dgl. haben, die dadurch ebenfalls gröber oder feiner, lebhafter oder schwächer und daher auch bei gleicher Dauer von verschiedener Wirkung z. B. ermüdender, zerstörender u. dgl. sind.

Zu jeder äußern Empfindung gehört ein äußerer Gegenstand, und ein von demselben auf unsern Körper gemachter Eindruck, Fortpflanzung dieses Eindrucks bis zur Seele und geistige Gewahrnehmung dieser Veränderung.

Die Einwirkung des äußern Körpers auf unsern Körper geschieht entweder unmittelbar: und zwar nach der ganzen Masse des Körpers

beim Gefüle, durch seine aufgelösten Theile beim Geschmacke, durch seine feinern ausgedünsteten Theile beim Geruche — oder mittelbar durch feinere Zwischenkörper (welche man das Mittel, Medium nennt) beim Gehöre und Gesichte. Diese beiden nennt man daher die feinern, edlern Sinne, jene die gröbern.

Alle diese Stücke, welche zur Empfindung erfordert werden, haben daher auch Einfluß in die Verschiedenheit und Veränderung der äussern Empfindungen. Sie werden also verändert nach der Verschiedenheit des Objekts, des Organs und Nervens, welche den Eindruck aufnehmen und fortpflanzen, des Mediums oder Mittelkörpers und endlich nach dem Zustande, in welchem sich die empfindende Seele befindet. Man denke nur daran, wie verschieden die Gesichtsempfindungen sind, wenn einer die Gelbsucht hat, durch gefärbte Gläser, durch Wasser oder dgl.; in der Nähe oder Entfernung, mit Aufmerksamkeit oder in Zerstreuung u. s. w. sieht.

Das Gesicht zeigt uns Farben; und (ohne welche die Farben nicht bestehen können) Ausdehnung, Figur. Das Gefül Form und Festigkeit, und die Folgen und Bestimmungen beider: Rauheit, Glätte, Härte, Weiche, Elastizität u. dgl. Beide Sinne haben also gar nichts mit einander gemein. Weil sie aber schon von unserer frühesten Jugend an beide zugleich von diesen verschiedenen Eigenschaften eines Körpers gerührt werden, so entsteht aus den Beiträgen beider Sinne die Totalidee des Körpers, und wir denken, wies bei beständig gewöhnter Verbindung zu geschehen pflegt, nicht mehr daran, was jeder geliefert hat. So glauben wir z. B. das Gesicht zeigte uns ebenfalls Form, obschon wir uns durch die gemeinsten Erfahrungen berichtigen könnten, indem wir alle den Mond noch immer als eine platte Scheibe sehen, obschon wir wissen, daß er eine Kugel ist, blos weil wir denselben nicht anfülen können, und sich also die Gefülidee seiner Form mit der Gesichtidee seiner Farbe 2c. nicht verbinden kann. Fülten wir aber einmal seine Kugelform, wann wir seine Farbe sehen, so würde immer diese Idee der Form wieder erweckt

weckt werden, wenn wir seine Farbe und Figur sehen und wir glaubten alsdann auch seine Form zu sehen.

Welche Eindrücke den übrigen Sinnen eigen sind, ist bekannt und nicht so schwierig.

IV. Kapitel.

Innerer Sinn?

Durch den innern Sinn beobachten wir die Veränderungen und Zustände unserer Seele selbst. Dieser ist also das eigentliche Hauptmittel der Selbstbeobachtung. Die Seele kehrt sich gleichsam gegen sich selbst und sieht, was in ihr vorgehet: gerade entgegen gesetzt den äußern Sinnen, durch welche sie die äußern Gegenstände nach den Verhältnissen und Einwirkungen derselben auf ihren Körper und Standpunkt kennen lernt. Die Seele ist also der Gegenstand des innern Sinns. So wie aber die äußern Sinne die äußern körperlichen Gegenstände nicht an sich, sondern in ihren Wirkungen anschauen, eben so zeigt sich dem innern Sinne

die Seele nicht für sich selbst unmittelbar, sondern durch ihre Handlungen, die Aeßerungen ihrer Kräfte. Die äußern Sinne beobachten die Wirkungen äußerer Gegenstände, der innere Sinn das Wirken und Leiden der Seele. Er beobachtet also die verschiedenen Zustände der Seele, ihr Verhalten gegen das, was auf sie wirkt und ihre eigenen Wirkungen, also die Eigenschaften des Bewußtseins der Ideen, was man den formellen Unterschied der Ideen nennt z. B. Klarheit, Lebhaftigkeit ꝛc. und diese Beobachtung Apperzeption.

Zweitens werden wir uns durch den innern Sinn unserer Kräfte bewußt, ihrer Anwendung, Grade, glücklichen oder mislungenen, leichten oder beschwerlichen Aeußerung, Wirkung u. dgl. Daraus entstehet Selbstschätzung, nachdem wir nämlich eines hohen Grades, eines guten Gebrauchs ꝛc. unserer Kräfte uns bewußt sind oder zu sein glauben. Aber natürlich ist dieses nicht mehr reines Gewahrnehmen des innern Sinns, nicht mehr unmittelbare innere Empfindung, sondern darauf gegründetes Urtheil, Räsonnement, die sich über-

haupt

haupt meistens so leicht, schnell und unvermerkt den Beobachtungen des innern Sinns beimischen, daß wir sie nicht mehr davon zu unterscheiden pflegen und zu fülen glauben, was wir aus Gefülen geschlossen haben.

Drittens gehört zum innern Sinne das Gefül unserer selbst d. h. unseres Daseins und der Persönlichket. Daß ich bin, daß ich ein denkendes Wesen bin, ist ein unmittelbares Gefül, in jedem Augenblicke fülbar. Daß ich aber ein bleibendes, fortdauerndes denkendes Wesen, daß ich eine Person, daß mein Geist noch eben derselbe sei, der er vor kurzem und langem war, dieß weiß ich aus der Einheit meines Bewußtseins der Zeit nach. Das heißt: aller der vorübergehenden Zustände, Ideen u. s. w. bin ich mir bewußt, so wohl der gegenwärtigen als vergangenen, sie müssen also in einem Subjekte, in demselben Wesen sein. Wer also alles Gedächtniß, alles Bewußtsein vergangener Zustände verlöre, blos Bewußtsein vom gegenwärtigen, ungetheilten Augenblicke hätte, würde freilich das Gefül seiner Personalität verloren haben; behielt er aber deswegen seine Per-

sonalität nicht mehr? Wär er nicht mehr dieselbe denkende Substanz (Person) die er ehmals war, weil er kein Bewußtsein mehr hat von jenen Zuständen, welche ihn ehmals affizirten?

Viertens rechnet man wohl auch noch hieher das Gefül des Wahren, Guten und Schönen, die sympathetischen und moralischen Empfindungen u. dgl. Es sind aber, wie vorhin schon angemerkt worden, Urtheile, ja sogar leichtere Schlüsse den Operationen beigemischt, welche wir Gefüle des innern Sinnes nennen.

V. Kapitel.

Aufmerksamkeit.

Die Seele ist zwar bei den zeither beschriebenen Operationen nichts weniger als blos leidend. Sonst könnte sie nicht einmal Bewußtsein haben, vielweniger als innerer Sinn sich selbst beobachten. Aber doch ist sie hier noch nicht in dem Grade und Verstande des Worts thätig, als sie bei andern Seelenvermögen erscheint. Sie läßt wenigstens die Ideen, wie

sie sind, betrachtet blos, was vor ihr liegt und scheint also wenigstens zum Theile leidend, was nämlich die Entstehung der Veränderung, Zustände u. s. w. betrifft, derer sie sich bewußt wird.

Die erste Aeußerung erhöheter Geistesthätigkeit ist die Aufmerksamkeit.

Wir sind aufmerksam auf einen Gegenstand, wenn wir unsere Denkkraft auf ihn richten, uns vor andern mit seiner Betrachtung beschäftigen.

Die Aufmerksamkeit hat mehrere Grade, und verschiedene Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten. Aus der menschlichen Eingeschränktheit folgt, daß, um eins recht zu thun, wir nicht mehreres zugleich vornehmen dürfen. Je mehr die Aufmerksamkeit daher auf eine Idee konzentrirt ist, desto vollkommener wird die Idee werden, und desto höhern Grad hat die Aufmerksamkeit.

Die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Aufmerksamkeit beziehen sind auf ihre Anspannung oder Grade (Intension), auf ihren Umfang (Extension) und ihren Uebergang von einer Idee zur andern.

Obschon die weitschichtige Aufmerksamkeit oder die Fähigkeit auf mehrere Gegenstände zugleich aufmerksam zu sein, eine Vollkommenheit ist; so ist es doch gewiß, selbst bei Leuten, welche dies können: je weniger Gegenstände wir zugleich beachten, desto aufmerksamer können wir darauf sein, oder je weniger Extension wir unserer Aufmerksamkeit geben, desto mehr kann sie an Intension gewinnen und umgekehrt. Die Lebhaftigkeit der Aufmerksamkeit besteht in der Leichtigkeit, mit hohem Grade von Kraft einen Gegenstand zu beachten; träge Aufmerksamkeit ist das Gegentheil, der niedrigste Grad davon, unterdrückte.

Figirt ist die Aufmerksamkeit, wenn die Seele einen Gegenstand in so hohem Grade beachtet, daß das Bewußtsein der übrigen verschwindet. Zerstreut ist die Aufmerksamkeit,

wenn die Seele ihre Kraft auf mehrere Gegenstände vertheilet, als sie nach ihrer Absicht zugleich zu beachten vermag. Ordentlich, wenn die Seele auf den Ideen zweckmäßig nach ihrer Wichtigkeit verweilt.

Man sieht leicht, daß alle diese Eigenschaften Grade haben, manche nähere Bestimmungen in besondern Fällen erhalten, und sich auf verschiedene Art mit einander vermischen oder verbinden können. Eben so wird man sehen, daß ein großer Vorzug in der freien Richtung der Aufmerksamkeit bestehet. So wie es nämlich bei allen Seelenoperationen und Handlungen vorzüglich darauf ankömmt, daß der Mensch nach festen Grundsätzen, nach einem Plane wirkt, seine Absicht nie aus dem Auge verliert, und immer darauf losarbeitet und seine Seelenkräfte dazu anzuwenden und zu beherrschen wisse: eben so muß er also auch vorzüglich Herr seiner Aufmerksamkeit sein. Er muß dieselbe nach seinem jedesmaligen Zwecke dirigiren, auf diesen oder jenen Gegenstand richten, verweilen und nach gehöriger Beachtung übergehen lassen. Das Hauptmittel dazu ist Uebung

durch

durch häufiges Nachdenken, daß wir uns keine Mühe und wiederholte Arbeit gereuen lassen, wenn es uns anfangs öfters mislingt, und z. B. die Sinnlichkeit uns fortreißt.

Die Aufmerksamkeit hängt nämlich von zwei Stücken ab: von der Natur des Eindruckes oder Gegenstandes, auf den sie gerichtet ist, und von dem Willen und der Absicht der Seele, welche sie richtet. Die Aufmerksamkeit wird gereizt durch die Stärke und Lebhaftigkeit des Eindruckes oder der Vorstellung, durch die Neuheit derselben, durch das Unerwartete, außerordentliche; durch das Interesse, welches ein Gegenstand an sich oder durch verbundene Ideen hat d. h. nachdem er für sich selbst oder durch die Ideen, welche er in der Seele weckt, Vergnügen oder Schmerz verspricht, mit unsern Trieben und Neigungen in Verbindung stehet.

Reizt nun eine Idee durch eins oder mehrere dieser Stücke die Aufmerksamkeit, die Absicht der Seele fodert aber, daß sie gerade auf einen andern Gegenstand, oder wenigstens nicht auf diesen aufmerksam sein soll, so muß sie die Idee,

wovon sie die Aufmerksamkeit abwenden will, zu schwächen, oder die, worauf sie sie wenden will, zu stärken suchen, damit auf der Seite, welche sie begünstigen will, Uebergewicht des Reizes entstehet. Wer ungeübt im Denken ist, dem muß es freilich schwer sein, da es dem Geübten selbst oft fast unmöglich fällt. Das beste vermögen angehängte Nebenideen, die das Licht ändern, in welchem wir die Sache vorher betrachteten, uns anlocken oder abschrecken. Bloses Anstarren der Ideen wird niemals etwas ausrichten.

VI. Kapitel.

Abstraktion.

Die erste Folge der thätigen Aufmerksamkeit ist Absönderung (Abstraktion). Abstrahiren aber heißt: etwas (ein Merkmal ꝛc.), das verbunden mit andern gewahrgenommen ward, einzeln denken. Man pflegt zweierlei Abstraktionen zu unterscheiden: die sinnliche und die höhere. Jene, wozu nicht gerade Menschenverstand gehört, sondern die auch wohl Thiere

oder

oder geringere Wesen mit uns gemein haben mögen, setzt nicht, wie diese, eigentliche Thätigkeit, Vorsatz voraus. Wir empfinden mehrere sinnliche Gegenstände. Was wir an jedem empfinden, empfinden wir natürlich so viel öfter, als was blos an einem einzelnen empfunden wird. Das, was wir auf diese Art an allen oder mehrern empfinden (das sinnlich gemeinschaftliche) wird also auch stärkern Eindruck auf uns machen, tiefer sich einprägen als das sinnlich unterscheidende, was nur an wenigen gefunden ward und wird sich uns daher auch nachher für sich, ohne die unterscheidenden Merkmale wieder vorstellen. Durch diese sinnliche Absönderung entstehen im gemeinen Leben allgemeine Vorstellungen von Farben u. dgl. undeutliche Ideen von Geschlechtern und Arten z. B. Blume, Baum, Pflanze, Thier u. dgl.

Die höhere Abstraktion ist nicht leidend sondern vorsätzliches Denken, Wirkung der freien Aufmerksamkeit. Sie liefert uns allgemeine und einzelne Ideen.

Wenn ich einen Gegenstand mehrmal unter mehrerlei Umständen empfinde, so bekomme ich zwar wohl schon bei der ersten und jeder einzelnen Empfindung eine Vorstellung von demselben, aber noch keine eigentliche, fixe Idee. Ich weiß noch nicht, wie viel Theil des Eindrucks ich dem Gegenstande, wie viel den Umständen zuschreiben soll, bis ich ihn mehrmal unter mehrerlei Umständen beobachtet habe, und das, was ich unter allen an ihm finde, demselben als Merkmal beilege. So sage ich nicht gleich: ich kenne diesen Menschen, wenn ich ihn einmal flüchtig gesehen habe. Es kann sein, daß ich ihn nicht wieder erkennen würde, wenn ich ihn in andern Kleidern sähe. So kann ich z. B. die Farbe dem Menschen nicht als Kennzeichen zuschreiben, die ich bei angezündetem Brandweine an ihm sehe.

Söndere ich nun aus mehrern einzelnen Ideen das gemeinschaftliche ab, so erhalte ich eine allgemeine, die also das unterscheidende mehrerer Gegenstände nicht enthält. Aus mehrern allgemeinen kann ich wieder allgemeinere machen und immer weiter.

VII. Kapitel.

Gedächtniß.

Wir besitzen nicht nur das Vermögen, Ideen durch die Sinne zu erhalten oder durch unser Nachdenken zu bilden, sondern auch für unsern weitern Gebrauch aufzubewahren. Durch das Gedächtniß werden unsere Ideen und Kenntnisse unser Eigenthum. Denn nur das wissen wir, was uns das Gedächtniß aufbehält. Ja ohne alles Gedächtniß wären Kenntnisse und eigentliche Ideen nicht einmal möglich, da sie sich auf mehr oder weniger Vergleichung gründen, das Gedächtniß aber die Grundlage von dieser ist.

Wir können selbstgemachte oder erworbene Ideen, wenn der Gegenstand derselben abwesend, oder die Seelenoperation, wodurch sie entstanden sind, vorüber ist, uns wieder vorstellen. Und dieses ist die Verrichtung des Gedächtnisses. Das Gedächtniß hat also drei Verrichtungen, worauf sich auch alle seine Vollkommenheiten und Verschiedenheiten beziehen:

Auffassen, Behalten und Erneuern der Vorstellungen.

Das Gedächtniß hat es entweder mit Zeichen, Worten oder mit Sachen, verdauten Begriffen zu thun. Daher unterscheidet man Wort- und Sachgedächtniß. Daraus läßt sich auch erklären, ob, wenn schon nicht ersteres, doch lezteres in vorzüglichem Grade mit Genie (Verstand und Vernunft) bestehen könne.

Oft geschiehts, daß zwar Ideen aufbewahrt werden, ohne daß wir aber bei ihrer Erneuerung wieder daran dächten, ob und wie sie uns schon ehmals gegenwärtig waren. Erkennen wir aber die Gedächtnißideen als ehmals gehabte, so erinnern wir uns derselben.

Die Vollkommenheiten des Gedächtnisses bestehen darinn, daß es leicht und viele Ideen aufnehme, lang und treu behalte, ohne Mühe und Verwirrung wieder erneuere. Daraus erklärt sich, was z. B. ein weitschichtiges, treues,

treues, leichtes, kurzes ꝛc. Gedächtniß mit ihren Gegensätzen sei.

Außer der Anlage ist das einzige Mittel zur Vollkommenheit des Gedächtnisses, die einzige Gedächtnißkunst; geschickte Uebung. Ueberhaupt ist nicht jeder zu gleichem Auswendigbehalten geschickt, noch auch der nehmliche Mensch in allen Zeiten und Umständen seines Lebens z. B. der Jüngling mehr und leichter als der Alte. Eben so wird auch der, welcher selten auswendig lernt, weniger fähig sein oder doch mehr Mühe dabei haben, als der, welcher es gewöhnt ist, beständig studirt.

Will man etwas auswendig wissen, so muß man es, um es sich einzuprägen, vor allen Dingen wohl zu fassen und zu verstehen suchen, denn je deutlicher der Verstand Ideen begreift, desto mehr werden sie unser Eigenthum. Durch Nachdenken nimmt er Besitz davon, verbindet sie mit sich und seinem Vorrate. Dann muß man es gleich anfangs oder nach kleinen Zwischenräumen (nachdem es eines jeden Gedächtniß mehr oder weniger bedarf) mehrmalen or-

dentlich wiederholen, d. h. nicht blos herlesen oder sich vorsagen lassen; sondern die Hauptideen ausgehoben, so kurz als möglich zusammengezogen in ihrem Zusammenhange, nach ihrer natürlichen Verbindung und Unterordnung überdenken. So unterstützen z. B. das Gedächtniß in der Geschichte Reihung der Begebenheiten nach Hauptepochen, Zusammenfassuug der Begebenheiten unter einen Punkt, auf den sie alle hinarbeiteten, allgemeine Karakteristik ganzer Zeitalter; in der Naturgeschichte Klassifikation u. dgl. Je mehr Punkte der Einheit man in das bringt, was man dem Gedächtnisse einprägen will, d. h. je mehr man darüber nachdenkt, den Geist davon faßt, desto leichter und tiefer haftet es. Der Punkt der Einheit, worunter man es zusammenfaßte, ist alsdann Erinnerungspunkt an all das verschiedene, worauf die Seele nun herabsteigt.

Zum langen, treuen Behalten, und leichten, ordentlichen Erneuern dient öftere Wiederholung, öfteres Durchdenken und Anwendung dessen, was man weiß. Dadurch verbindet sich das erlernte mit vielen und verschiedenen

Ideen

Ideen und erhält dadurch viele Erweckungspunkte, worauf Erneuerung und Erinnerung beruhet.

VIII. Kapitel.

Einbildungskraft.

Nicht immer bleiben die aufbewahrten Ideen unverändert, sondern werden als Stoff gebraucht, neue daraus zu bilden. Denn obschon die Seele eigentlich nichts auch den Theilen nach völlig neues hervorbringen kann, so kann sie doch verändern, durch Trennung und Zusammensetzung dem Ganzen nach neue Vorstellungen bilden, eben so wie die Menschen ihre Kunstwerke verfertigen aus dem Stoffe und nach Aenlichkeit der Natur.

Einbildungskraft ist der allgemeine Name für das Vermögen der Seele neue Ideen zu bilden, sie seien nun von welcher Art sie wollen. So z. B. sagt man von einem, der seine Mutmaßungen (Ideenbildungen) über sinnliche

oder

oder nicht sinnliche Gegenstände vorträgt: er bilde es sich so ein.

Beschäftigt sich die Einbildungskraft mit Bildern, sinnlichen Gegenständen, so heißt sie Phantasie, und die Bilder, die sie hervorbringt, Phantasmen. Alle Phantasmen sind also Einbildungen, aber nicht alle Einbildungen Phantasmen. Und damit scheint mir der Sprachgebrauch übereinzustimmen. Doch werden die Namen nicht von allen in der nehmlichen Bedeutung gebraucht.

Oft werden die Ideen verändert und dadurch neue erzeugt ohne willkürliches Zuthun der Seele, ohne daß sie sich desselben versieht, durch mancherlei geistige und körperliche Ursachen z. B. durch ein geheimes Spiel der Fibern. Denn so wie überhaupt, also besonders in diesen Vermögen hängt die Seele in ihren Verrichtungen außerordentlich vom Körper ab, obschon man nicht gerade erklären kann, wie er auf sie oder sie auf ihn wirkt.

Bringt die Seele vorsätzlich nach Plan und Absicht neue Kombinationen oder Zusammensetzungen hervor, so heißt das Dichtkraft, ihre Produkte Dichtungen. Diese können so wohl sinnliche Bilder als höhere Begriffe sein, und man kann, wenn man will, einen Unterschied machen zwischen niederm und höherm Dichtungsvermögen, wie bei der Abstraktion. Die Einbildungskraft ist Quelle mannichfaltiger Erscheinungen in Geist und Körper: ihre große Macht bekannt, wenn schon ihre Grenzen nicht bestimmt. Die Menschen glauben zu empfinden, was ihnen die Phantasie vorspiegelt, sie werden krank und gesund durch Einbildung. Alle Seelen- und Körperverrichtungen wirken auf die Einbildungskraft, die Einbildungskraft mischt sich in alle körperliche und geistige Funktionen. Durch sie sehen wir Gespenster und Teufel, können Umgang haben mit Heiligen und Engeln, treiben Gaukeleien mit Gott selbst. Unzählig sind die Veranlassungen zu ihrer Erweckung, unzälig ihre Wirkungen und Folgen. Wenn nicht bei allen, doch gewiß bei den meisten außerordentlichen Seelenzuständen liegt die Einbildungskraft zum Grunde, ist Quelle,

Stär-

Stärkungs- und Schwächungsmittel der Leidenschaften. Bemächtigt euch der Einbildungskraft, so führt ihr die Menschen, wie Sklaven, an Ketten. So nützliches Ingredienz der menschlichen Natur die Einbildungskraft ist, so nothwendig ist es, über sie, wie über jede Seelenkraft Meister zu sein. Der Mensch ist nämlich Herr über seine Seelenkräfte, wenn er sie alle ins Gleichgewicht gegen einander bringt, jeder ihr eigenthümliches Gebiet anweißt, und sie in das Gebiet der andern nicht ausschweifen läßt. Denn obschon sie alle vereinigt auf einen lezten Hauptzweck wirken, so wirkt doch jede etwas eigenes. Die Einbildungskraft wird also im Zaume gehalten durch Entgegenstellung der deutlichen Erkenntniß, durch Uebung im gründlichen Denken, und Zergliedern der Ideen, durch Ausbildung des Verstandes und der Vernunft. Die Einbildungskraft hängt, wie alle Seelenkräfte, von Anlage, Gebrauch und Umständen ab. Sie kann geschwächt, unterdrückt, gebildet, erhöhet, geleitet werden.

Ihre

Ihre Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten sind jenen der Aufmerksamkeit ähnlich. Es gibt eine vielumfassende, begrenzte, lebhafte, tode oder schläfrige, feurige, gemäßigte (kalte), geordnete, ausschweifende, schöpferische u. dgl.

IX. Kapitel.

Ideenverbindung.

Die Ideen, wir mögen sie selbst gebildet, oder auf was immer für eine Art erhalten haben, bleiben aber nicht isolirt im Geiste, können weder ganz willkürlich, noch einzeln, noch durch sich selbst erweckt werden. Sie vereinigen sich nach gewissen Verhältnissen in Ideenreihen, welche die Grundlage des Gedächtnisses nnd der Imagination ausmachen, in welchen und nach welchen Ideen aufbewahrt und erneuert werden. Aus diesen Ideenreihen und nach ihren Gesetzen bildet sich endlich unser Gedankensystem mit den daraus folgenden Neigungen, Fertigkeiten und Gewohnheiten.

Ideen sind aber assoziirt oder vergesellschaftet, wenn bei Erneuerung der einen auch die andere wieder erweckt wird, und umgekehrt. Die Erneuerung der erweckenden Idee mag alsdann durch sinnlichen Eindruck oder durch weitere Assoziationen geschehen. Alle solche assoziirte Ideen, welche zulezt durch eine Hauptidee verbunden werden, auf die oder deren Theile sie sich beziehen, heissen eine Ideenreihe. Man muß diese aber wohl von einer zusammengesezten Idee unterscheiden. Lezlere, wiewohl auflösbar in mehrere Bestandtheile, ist doch nur eine ganze Idee aus mehreren Partialideen bestehend. Die Ideenreihe hingegen ist nicht eine Idee, sondern viele, die als Ideen völlig verschieden und für sich ganz sind, aber nur in Verhältnissen gegen einander stehen, und sich erwecken.

Zwei Gesetze sind nach beständiger Erfahrung für die Assoziation beobachtet worden, nach welcher sich die Ideen verbinden und erwecken: das Gesetz der Gleichzeitigkeit und der Aehnlichkeit. Nach jenem erwecken sich Ideen, welche zugleich beisammen oder auf einander unmit-

mittelbar folgend in der Seele entstanden; nach diesem ähnliche und kontrastirende. Aus diesen beiden allgemeinen Gesetzen folgen mehrere besondere. So führt uns jenes von der Idee des Ganzen auf die Idee der Theile und umgekehrt, von der Idee der Ursache auf die Idee der Wirkung u. dgl.

Man will diesen psychologischen, ausgemachten Gesetzen noch ein drittes beifügen, auf welches sich Assoziationen gründen sollen, die sich aus den beiden vorhergehenden nicht erklären ließen: das Gesetz der physischen Verbindung der innern Organe. Darauf soll sich z. B. die Erweckung gewisser Leidenschaften durch gewisse Töne stützen. Da aber das weiter nichts heißt, als: Ideen und Seelenzustände, die nach keinem der vorhergehenden Gesetze zusammenhängen, müssen einen andern geheimen, von der Natur bestimmten Grund ihrer Verbindung haben, da ferner jene beiden Gesetze blos angeben, welche Arten von Vorstellungen sich verbinden, aber selbst doch noch in der Seele oder dem Körper einen weitern Grund voraussetzen, warum sich ähnliche oder koexistirende

Ideen erwecken: so kann man dieses leztere nicht wohl als ein eigenes psychologisches Gesez ansehen. Ueberdieß ließ sich vielleicht auch noch manches gegen die vorausgesezte Nothwendigkeit der Annahme dieses dritten Gesezes einwenden. So gibt man z. B. zu, daß in vielen Fällen die Musik Ausdruck und Sprache der Leidenschaften sei, und daher mehrentheils nach dem Gesetze der Aehnlichkeit und Koexistenz dieselben in andern erwecke; andere Leidenschaften ließen sich aber nicht so ausdrücken und also auch nicht nach diesen Gesezen erwecken z. B. Haß.

Aber lassen sich denn auch dergleichen Leidenschaften, bei denen dieß nicht statt hat, durch blose Musik erregen? — Ich glaube nicht. — Die Seele hat die Gewalt, vermittelst ihrer gehefteten Aufmerksamkeit bei einer assoziirten Idee länger zu verweilen als bei der andern, und dadurch den Lauf der Ideenreihen zu beschleunigen, aufzuhalten, dieselben zu verlängern und zu verkürzen; aber immer muß sie bei diesen Veränderungen den Assoziationsgesezen treu bleiben, deren sie sich auch zur Erinnerung, Erneuerung und Wiederbesinnung der Gedächtniß-ideen bedient.

Da mit jeder Hauptidee gleichsam mehrere Ströme von Ideen verbunden sind, und nachdem die Idee von dieser oder jener Seite betrachtet wird, auch dieser oder jener Zweig von Ideen dadurch erwachet, so kömmt zur Direktion der Ideenreihen viel auf die gegenwärtige Seelenstimmung an, ob einer z. B. traurig oder lustig u. s. w. ist. Denn da hierdurch die Aufmerksamkeit bestimmt wird, entweder die traurige, lustige oder sonst eine Seite der Hauptidee zu betrachten, so werden auch vorzüglich die an diese Seite angeknüpften Ideen erweckt.

Aus den Ideenassoziationen die natürlich bei verschiedenen Menschen so verschieden sind, lassen sich außerordentlich viele Erscheinungen und Zustände der Seele erklären. Eine einzige dunkle Nebenidee bringt oft Wirkungen hervor, deren Ursache wir nicht ahnden: Neigungen, Abneigungen, Vorliebe, Launen u. dgl. Nebenvorstellungen von Personen, Begebenheiten u. dgl. können an sich gleichgiltige Dinge äußerst interessant machen. Was vermögen dadurch nicht Vergleichungen, Benennungen? Vergleichung mit einer ekelhaften Sache macht

den Gegenstand ekelhaft. Das Kind nimmt die Arznei lieber, wenn man ihr eine angenehmere Benennung gibt. Namen geliebter Personen, Oerter u. dgl. sind uns auch an andern angenehm. Warum hat der Aufenthalt unserer Kindheit auch im Alter noch so viel rührend angenehmes? u. dgl. m.

X. Kapitel.

Urtheilskraft.

Wenn wir einen Vorrath von Ideen haben, so vergleichen wir dieselben auf mancherlei Art, das heißt: wir denken über ihr Verhältniß nach. Bestimmung des Verhältnisses derselben, ist Urtheil. Durch Vergleichung haben wir entweder Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unter mehreren Ideen gefunden; wir urtheilen also, daß gewisse Merkmale der Sache zukommen oder nicht d. h. wir bejahen oder verneinen die Merkmale. Alle Urtheile sind folglich bejahend oder verneinend. Ausdruck des Urtheils durch Zeichen, heißt Satz, Proposition, von denen also alle Eigenschaften und Eintheilungen der Urtheile gelten.

In jedem Urtheile und Satze kommen nothwendig drei Begriffe vor, obschon sie nicht immer alle drei nothwendig ausdrücklich angezeigt sind. Das Subjekt oder der Hauptbegriff ist derjenige, von dem etwas bejaht oder verneint wird; das Prädikat oder der Bestimmungsbegriff, was vom Subjekte bejaht oder verneint, wodurch dasselbe bestimmt wird; und endlich der Verhältnißbegriff oder das Verhältnißzeichen, Kopula, welches anzeigt, in welchem Verhältnisse beide Begriffe gegen einander stehen z. B. Die Rose ist roth; der Tisch ist nicht Stein.

Oft ist der Satz zusammengezogen und drückt durch ein Wort Prädikat und Verhältnißzeichen aus, wie alle Zeitwörte außer Sein z. B. Petrus liebt. Eben so würde man auch sehr irren, wenn man immer den Begriff für den Hauptbegriff ansehen wollte, welcher im Satze zu erst ausgedrückt wird. Dieß geschieht wohl meistens, wenn wir kaltblütig und gleichgiltig reden; aber in Leidenschaft und Begeisterung u. dgl. oft das Gegentheil, und ganz natürlich. Denn diejenige Idee, welche wir ausheben wol-

len, welche uns anzieht, begeistert, diejenige, welche uns zum Ausdrucke reizt oder veranlaßt, wird hier zuerst ausgestoßen, weil sie uns drängt, wir uns also durch Mittheilung derselben Luft machen wollen, und die übrigen nur wegen ihr folgen. Aller Zweck, warum wir uns mittheilen, fiel also weg, wenn wir uns Zeit zur Umordnung der Ideen nehmen wollten. z. B. Groß sind die Werke des Herrn!

Wenn der Hauptbegriff allgemein ist und das Verhältniß gilt von allen darunter enthaltenen, so ist Urtheil und Satz allgemein z. B. Alle Menschen sind sterblich oder: der Mensch ist sterblich. Bezieht sich das Prädikat nur auf einige oder ein darunter enthaltenes Subjekt unbestimmt, ein besonderer, partikulärer Satz. Gilt der Satz nur von einem einzelnen, bestimmten Subjekte (einem Idividuum), ein einzelner, singulärer Satz z. B. Petrus ist dumm.

Ein Satz, der sich in mehrere auflösen läßt, heißt zusammengesetzt; das Gegentheil einfach. Oft ist die Zusammensetzung beim Prädikate

oder

oder Subjekte ausgedrückt (z. B. Tisch und Stuhl sind Holz); zuweilen versteckt.

Die übrigen Eintheilungen der Sätze sind da brauchbar, wo von der Wahrheit der Sätze die Rede ist.

Die Urtheilskraft bekömmt oft verschiedene Namen, nachdem sie diese oder jene Arten des Verhältnisses bestimmet, in höherem oder minderem Grade angewendet wird.

XI. Kapitel.

Witz.

So ist ein Zweig der Urtheilskraft der Witz. Hier kann nur im allgemeinen davon gehandelt werden, da seine besondern Wirkungen zur schönen Erfindung und Darstellung, sein ästhetischer Gebrauch eine eigene Stelle hat.

Witz heißt die Fähigkeit, die Aehnlichkeiten und die auf dieselben sich beziehenden Verhältnisse der Ideen zu bemerken. Aehnlichkeit und Kontrast und was darauf gegründet ist z. B. Ver-

gleichungen, Metaphern u. dgl. sind das eigentliche Gebiet desselben. Witz hat jeder; aber oft in so niederm Grade, daß er unbemerkbar ist, nur die allgemeine Fähigkeit oder Anlage. Redet man aber von dem Witze eines Menschen, nennt ihn einen witzigen Kopf oder dgl., so versteht man dadurch jene Fähigkeit in ungemeinem Grade, insofern sie Fertigkeit ist, und sich in der Leichtigkeit äußert, verborgene Beziehungen der Aehnlichkeit und des Kontrastes, die aber zugleich anlockend und unterhaltend sind, mit einem Blicke aufzufinden und ihrer Natur gemäß ungezwungen une reizend darzustellen.

Der Witz ist ernsthaft oder scherzhaft nach Verschiedenheit des Gebrauchs und der Wirkungen der Beziehungen, welche er entdeckt oder erfindet. So gehören zum ernsthaften Witze nicht nur ernsthafte Produkte der schönen Künste, sondern auch Systeme, Klassifikationen und Auffindung mancher wichtigen Wahrheiten.

XII. Kapitel.

Scharfsinn.

Wie der Witz Ideen verbindet, so trennt sie der Scharfsinn. Er ist die Fähigkeit, feinere oder versteckte Verschiedenheiten zu bemerken. Der Scharfsinn ist ein auszeichnendes Talent besonderer Menschen; denn nicht die allgemeine Fähigkeit der Menschen, Verschiedenheiten zu bemerken führt diesen ehrenden Namen, sondern nur die erhöhete, vorzügliche. Jenes leistet bei gröbern Verschiedenheiten die gemeine Urtheilskraft jedem Menschen.

Der scharfsinnige, oder subtile Kopf zeigt sich also durch feine Auflösung oder Analysirung und Trennung der Begriffe. Auch da, wo ein anderer gar keine Verschiedenheiten unter Begriffen mehr sieht, wird er noch immer Grund finden, sie nicht zu vermischen. Daher genaue, richtige Eintheilung und Bestimmung der Ideen. Er zergliedert die Begriffe aufs subtilste und unterscheidet in den Ideen viele Theile, wo man sonst keine Verschiedenheit oder Ungleichartigkeit ahndet.

Nachdem die Ideen, womit sich der Scharfsinn beschäftigt, sinnlich oder intellektuel sind, nach dem führt er diesen oder jenen Beinamen.

Daß er Stufen habe, verstehet sich von selbst, wie auch, daß er, obschon Geschenk der Natur, dennoch durch Uebung und geschickte Anwendung sich vervollkommnen lasse, eben so wohl als der Witz.

XIII. Kapitel.

Vernunft und Verstand.

Wenn wir Ideen vergleichen, um über sie zu urtheilen, so leuchtet uns ihr Verhältniß sehr oft nicht unmittelbar ein. Wir müssen weiter zurückgehen, mittlere Begriffe zu Hilfe nehmen, um durch diese das versteckte Verhältniß derselben zu bestimmen. Wenn ich nämlich einmal die Uebereinstimmung oder Verschiedenheit der beiden Ideen in der dritten Hilfsidee weiß, so kann ich im ersten Falle ihre Uebereinstimmung, im zweiten Verschiedenheit unter sich folgern. Diese eigentlichen Schlüsse sowohl als die unmittelbaren Folgerungen aus

Entgegensetzung oder Umkehrung u. s. w. der Sätze sind Werk der Vernunft.

Es liegt zwar ungemein viel Philosophie im Sprachgebrauche. Und wenn man demselben nachgehet, die Fälle vergleicht, wo er eine Benennung anwendet, und daraus den Grund und die Art und Quelle der Begriffe und Benennungen aufsucht, so kömmt man auf eine sehr angenehme und sichere Art zur Bestimmung vieler Begriffe und mancher gemeinnützigen psychologischen Entdeckung. Aber man hat auch dabei mit mancher Schwierigkeit zu kämpfen. Und dies ist auch hier der Fall bei den Worten Vernunft und Verstand.

So verschieden die Fälle sind, wo sie gebraucht werden, eben so verschieden sind auch die Erklärungen derselben. Man sagt eine vernünftige Rede oder Behauptung; ein vernünftiger Mensch; es ist viel Vernunft in diesem Buche; dieser Mensch hat viel Vernunft. Dieser Sprachgebrauch, der eben so die meisten übrigen Seelenvermögen den Produkten derselben beilegt (z. B. ein witziges Buch u. dgl.) gab

An=

Anlaß zur Erklärung dieser Worte in objektiver und subjektiver Bedeutung. Leztere bezeichnet das Seelenvermögen selbst, erstere Aeußerung desselben in Produkten dieses Seelenvermögens. So sage ich subjektiv: ein witziger Kopf, objektiv: ein witziges Buch d. h. worinn der Verfasser zeigt, daß er viel Witz besitze.

Vernunft sowohl als Verstand werden oft gebraucht zur Bezeichnung aller Fähigkeiten der menschlichen Seele. Doch pflegt man im bestimmtern Sprachgebrauche dabei nicht auf Sinnlichkeit, Phantasie und Gedächtniß zu sehen. Es blieben also die selbstthätigen höhern Seelenvermögen übrig. Um Verstand und Vernunft zu unterscheiden, könnte man davon dem Verstande Begriffe, der Vernunft Beurtheilung zuschreiben. Da nun hier keine Rede mehr ist von sinnlichen, sondern von höhern Geistesoperationen, so hätte es jener mit deutlichen, abstrakten, allgemeinen Ideen; diese mit Schlüssen, Grundsätzen und Beweisen zu thun.

Vernunft in sehr hohem Grade, vermöge deren man in den Gründen und Folgerungen

sehr

sehr weit fortgehet, heist Tiefsinn. So wie der Scharfsinn die Begriffe sehr scharf zergliedert, und deutlich macht: so findet der Tiefsinn auch die tiefliegendsten Gründe und sieht die entferntesten Folgerungen.

Da das Wollen und Begehren von den Vorstellungen abhängt, indem ich nicht wünschen oder verabscheuen kann, was ich nicht denke, so kömmt es also auch darauf an, wie die Vorstellungen und Grundsätze sind, durch die der Wille geleitet wird. Durch Deutlichkeit der Begriffe und Gründlichkeit der Grundsätze und Schlüsse beherrschen also Verstand und Vernunft leidenschaften, Begierden u. dgl. und lenken den Willen. Auf ihre Ausbildung und Anwendung gründet sich folglich unsere Selbstbeherrschung. Wer gut handeln will, übe sich im richtig denken und beurtheilen, und gewöhne sich an behutsame Ueberlegung der Folgen, ehe er handelt. Das ist die allgemeinste Hauptregel!

Drit-

Drittes Hauptstück.

Wille.

I. Kapitel.

Wille?

Die Seele wirkt gegen die Eindrücke und Vorstellungen zurück. Einige sind ihr angenehm, andere unangenehm. Nach diesem verschiedenen Verhältnisse der Vorstellungen, nach der verschiedenen Einwirkung derselben ist auch ihre Rückwirkung verschieden. Sie wünscht die längere Dauer jener, die Abwesenheit dieser und bestrebt sich daher, jene zu erhalten, zu verlängern, zu wiederholen, diese abzukürzen, zu meiden: sie will jene, will diese nicht. Dieses ist der Wirkungskreis und das Geschäfte des Willens. Nach den verschiedenen Graden der Aeußerung und der Verschiedenheit seiner Richtungen werden seine Verrichtungen verschieden modifizirt und benennet.

Man sieht daher die Begehrungskraft oder den Willen als die zweite Hauptäußerung der Seelenkraft an und definirt sie als das Vermögen zu begehren und zu verabscheuen. Man könnte auch blos sagen das Vermögen zu begehren, weil auch jeder Widerwille, jedes Verabscheuen Begehren oder Wunsch der Entfernung eines unangenehmen Zustandes ist.

Es ist hier blos von dem Wollen der Seele (Volition) die Rede und nicht von den wirklichen Handlungen. Diese sind Folgen des Wollens und bestehen in Bewegungen des Körpers oder Richtungen und Anwendungen der denkenden Kräfte.

Von diesen läßt sich nichts sagen, weil uns der innere Sinn nur bezeugt, daß und was wir wollen, und ob das gewollte erfolgt. Wie es aber die Seele anfängt, was sie zu nächst unternimmt, um die Veränderung, Handlung zu bewirken, das ist Geheimniß und wird es bleiben. Blos des Zweckes sind wir uns bei diesen Handlungen bewußt, nicht der Mittel. Ich rege meine Hand. Daß ich die Hand bewegen

wegen will, weiß ich. Wie aber die Seele auf die nächsten Nerven wirkt, wie es kömmt, daß ihr Wollen die Sehnen spannt, das wird niemand erklären. Wir unterscheiden nach der Vorstellung, und dem Wollen keine Aeußerung oder Handlung der Seelenkraft mehr. Ich will mich bewegen, und die Bewegung geschieht: weiter bin ich mir nichts bewußt. Aber oft will ich, und bewege mich doch nicht, oder es wird wenigstens noch mehr dazu erfodert als das blose Wollen. — Wenn ich mich auf die Art bewegen kann, wie ich will, so findet gewiß der Einwurf nicht statt. Der Kranke will sich aufrichten, den steifen Arm bewegen und es erfolgt keine Wirkung. Aber so bald der gesunde die Bewegung als gegenwärtig will, so erfolgt sie augenblicklich. Der Grund des Irrthums liegt darinn. Man unterscheidet zwei Stücke nicht genug, die doch sehr verschieden sind: das wirkliche Wollen und das Denken, daß man wolle. Durch lezteres täuschen wir uns selbst. Man sagt oft: ich kann zehnmal meinen Arm bewegen wollen und bewege ihn doch nicht. Aber das ist falsch. Man denkt alsdann blos (um das Experiment zu machen)

reflex,

reflex, daß man sich bewegen wolle. Ich will aufstehen und stehe doch noch nicht auf: das ist ein Zeichen, daß ich noch nicht wahrhaft izt will. Ich bin z. B. zu faul oder will unbestimmt, nicht ernstlich, daß die Wirkung izt erfolge. Eben so fülen wir oft nebst dem Wollen Anstrengung bei Bewegungen.

Aber wo? In der Seele oder im Körper? — Gewiß in lezterem. Wenn dieser fähig und geschickt dazu ist, so sind wir uns blos des Wollens und der verlangten Wirkung bewust.

Deswegen rede ich also hier blos vom Wollen, seinem Verhältnisse zum Denken, seinen Prinzipien, und Hauptäußerungen.

II. Kapitel.

Wollen und Denken?

Ich kann nie etwas wollen, oder nicht wollen, was ich nicht weiß, wovon ich keine Vorstellung habe. Es scheint also, daß der Wille gänzlich durch das Denken bestimmt werde, wolle, was der Verstand gut oder angenehm;

Bayerische Staatsbibliothek München

verabscheue, was er bös oder unangenehm vorstellt. Das Wollen hängt vom Denken ab; das ist gewiß. Aber hängt nicht auch das Denken vom Wollen ab? — Verhält sich der Geist bei jenem blos leidend, nimmt die Eindrücke auf, wie sie kommen, ohne etwas zu ändern oder von dem seinigen hinzuzuthun.

Bei den ersten Eindrücken ist der Geist ganz leidend. Er muß erst Materialien haben, um seine thätige Kraft zu äußern. Daher hängen Kinder und Kindern ähnliche Menschen, die einen geringen Vorrath von Ideen haben, ganz oder doch weit mehr vom gegenwärtigen Eindrucke ab, als andere, bei denen der Vorrath so überflüssig ist, daß ihre Kraft immer fertig ist, selbstthätig zu wirken. Daher wächst unsere Freiheit und der Wirkungskreis unserer Selbstthätigkeit mit der Aufgeklärtheit, Reichhaltigkeit, Deutlichkeit und Uebung unserer Erkenntniß. Eine Idee, wovon ich noch gar nichts weiß, wovon noch gar keine Bestandtheile vorräthig sind, kann ich unmöglich durch bloses Wollen hervorbringen. Denn so bald ich die Idee will, weiß ich sie, wenigstens zum

Thei-

Theile, wenigstens dunkler, schon. Auch kann ich nicht ohne Grund wollen., blos um zu wollen, denn es ist alsdann immer etwas, ein Beweggrund, eine Vorstellung, warum ich jezt Selbstthätigkeit äußern will. Aber ich werde doch nicht blindlings und leidend durch die Beweggründe fortgestoßen, ich kann die Beweggründe überlegen, über die Ideen nachdenken wollen. Die Ideen enthalten den Grund der Möglichkeit des Wollens. Der Grund der Wirklichkeit ist in der Seele. Ich will meine Aufmerksamkeit auf die vorliegende Idee wenden, von der andern abziehen, mache dadurch die dunkle klar, die undeutliche deutlich, setze zusammen, söndere ab, hänge Nebenideen an, erwecke alte, alles durch mein Wollen aber vermittels der Hilfsideen. Dadurch, daß durch mein Wollen Ideen lebhafter, schwächer u. dgl. werden, daß ich Nebenvorstellungen (man weiß wie viel diese vermögen) anhänge, ändere ich ja die Ideen und Beweggründe: und der Entschluß, der zu lezt daraus entsteht, ist also durch mein Wollen zubereitet worden, wenn ich meine Gewalt und Kraft recht gebraucht habe.

Ich kann nur wollen, was mir gut, nur nicht wollen, was mir nicht gut scheint: der Wille wird also hier durch die Vorstellungen angezogen oder zuruckgestoßen, das Wollen durch das Denken bestimmt. Daß aber die gegenwärtigen Vorstellungen so sind, daß ich so denke, dieses oder jenes für gut oder bös halte, diese oder jene Grundsätze, Lieblingsideen und Lieblingsneigungen habe, darüber vermag der Wille sehr viel, wenn der Mensch geübt und auf seiner Hut ist. Thierische Menschen vermögen nichts oder wollen vielmehr nichts vermögen, weil sie sichs keine Mühe und Anstrengung von Jugend auf wollten kosten lassen.

Man muß folglich Denken und Wollen als zwei Kräfte (ob sie zulezt in einer Grundkraft gegründet sind? ist eine andere Frage) betrachten, die einander nicht gerade untergeordnet, sondern so mit einander verbunden zusammen wirken, daß jede auf die andere Einfluß hat, ohne daß sich im einzelnen immer genau bestimmen läßt, wo eine aufhört, die andere anfängt zu wirken. Wer die Weisheit liebt, und nach Vollkommenheit und Selbstherrschaft

strebt,

strebt, übt beide, wird dadurch Meister über beide, und beherrscht oder lenkt wechselweise eine durch die andere im genauesten Bande, wie sie von Natur sich äußern.

III. Kapitel.

Selbstliebe.

Wie kömmt es aber, daß der Mensch einiges will, anderes nicht will? Welche Eigenschaften oder welche Verhältnisse der Dinge zum menschlichen Geiste erwecken den Willen, ziehen ihn an oder treiben ihn zurück? Das Begehrungsvermögen muß gewisse natürliche Bestimmungen und Richtungen haben, nach denen es sich äußert, gewisse Gesetze, nach denen es wirkt. Es muß also untersucht werden, wornach der menschliche Wille von Natur getrieben wird und strebt. Was diesem Streben Befriedigung verspricht, das wünscht er, was ihm Hinderniß drohet, das sucht er zu vermeiden.

Selbstliebe ist unstreitig die erste, offenbarste Triebfeder unseres Wollens, wenn man

nicht ganz ungezwungen aus ihr allein alle Aeus-
ßerungen des Wollens erklären kann. Alle an-
dere Prinzipien des Willens können nur bestim-
men, was mir angenehm, gut, begehrenswert
oder das Gegentheil ist. Daß ich aber das,
was mir angenehm dünkt und nur dieses wün-
sche, bleibt dabei doch unläugbar, d. h. daß
die Selbstliebe allgemein mich bestimme. Denn
der Selbstliebe entgegen wollen hieß wollen, was
mir zuwider ist, wollen, was ich nicht will,
zugleich wollen und nicht wollen.

Selbstliebe! sagt weiter nichts als daß der
Mensch Vergnügen wolle, das Gegentheil nicht
wolle, Trieb zur Glückseligkeit, seiner und sei-
nes Zustandes Vollkommenheit habe. Sie ist
deswegen an sich noch ganz unschädlich und man
erniedrigt die menschliche Natur gar nicht, wenn
man die Selbstliebe als Grundtrieb aller mensch-
lichen Handlungen setzt. Denn dadurch wird
noch nicht bestimmt, worinn oder auf welche
Art und durch welche Mittel er Vergnügen su-
che, und dadurch kann erst der Mensch gut oder
bös, edel oder unedel sich zeigen. Da Selbst-
liebe oder der Trieb zum Vergnügen an sich un-

bestimmt

bestimmt ist und seine Richtung (wie schon vom Willen erinnert worden) nach den Vorstellungen und Grundsätzen des Verstandes, Nebenideen u. dgl. erhält, so ist es gar nicht zu wundern, daß er so oft und leicht mißgeleitet wird, in Selbstsucht ausartet. Diese gemeinschaftliche Benennung faßt nämlich Eigenliebe und Eigennutz zusammen unter sich. Die Eigenliebe legt der eigenen Person einen übertriebenen, unverdienten Werth bei, und verachtet oder vernachlässigt daher andere. Der Eigennutz will nur die Verbesserung des eigenen individuellen Zustandes zum größten Nachtheile anderer. Er sucht daher hauptsächlich durch alle Handlungen jene äußern Mittel, wodurch allein man größtentheils glaubt, daß der eigene Zustand, verbessert werde.

Wer die reine Selbstliebe von der Selbstsucht unterscheidet, wird ihre stete Wirksamkeit bei allen seinen Handlungen, wenn er aufmerksam über dieselben nachdenkt, leicht gewahrnehmen. Dabei ist aber wohl zu bedenken, daß das, was einer sucht, nicht nach unsern, sondern nach seinen eignen Begriffen muß beur-

theilt werden, wenn man sehen will, ob er der Selbstliebe gefolgt sei. So würde ich oft nach der Selbstliebe gerade das Gegentheil von dem gethan haben, was der andere nach eben dieser Selbstliebe gethan hat. So wird oft die Selbstliebe mittelbar befriedigt: ich nehme die bittere Arznei, weil ich die angenehme Gesundheit will. Ich will die unangenehmen Mittel wegen des überwiegend angenehmen Zweckes. Oft lasse ich ein kleineres Gut fahren, um mir ein gröseres oder reizenderes für izt oder die Zukunft zu verschaffen. u. dgl. m. Nun fragt sichs aber: wenn alle Menschen das angenehme, das Vergnügen, das, was ihrer Natur gemäß ist, wünschen, was ist ihnen angenehm, was unangenehm? welches sind die Grundtriebe, nach denen alle Menschen das angenehme und unangenehme; Vergnügen und Misvergnügen beurtheilen und suchen? Denn das, was mit unsern Grundtrieben, den Gesetzen unserer Natur übereinstimmt, ist uns angenehm, das Gegentheil unangenehm.

IV. Kapitel.

Mitgefül.

Da Selbstliebe nicht Eigenliebe ist, so besteht gar wohl damit das Mitgefül (Sympathie): ein allgemeiner Grundtrieb der menschlichen Natur, der sich durch die unläugbarsten Erfahrungen bestätigt, und dem Selbstbeobachter allenthalben wirksam zeigt. Die Quellen unseres Vergnügens und Misvergnügens sind nämlich unsere eigene und anderer angenehme und unangenehme Empfindungen und Zustände.

Das jedem Menschen angebohrne Mitgefül, welches sich in Mitfreude und Mitleiden äussert, mildert (wie Rousseau anmerkt,) die Eigenliebe, schwächt und mäßigt ihre Wirkungen, stellt das Gleichgewicht her und befördert dadurch das Wohl des Ganzen. Materie und Geister folgen den nehmlichen Gesetzen; aber jedes auf eine Art, die seiner Wesenheit angemessen ist, sagt der Verfasser der Betrachtungen über das Universum. So wie man in der Körperwelt anziehende und zurückstoßende Kraft annimmt, so ist Sympathie und Antipathie

unläugbar in der Geisterwelt. Denn obschon Antipathie kein natürlicher Grundtrieb ist, so entstehet sie doch sehr natürlich gegen gewisse Personen und Dinge, die unsere Selbstliebe (oft auch nur Eigenliebe) beleidigen oder zu beleidischeinen. Diese geistige Anziehungskraft und die aus derselben fliesenden Neigungen: Freundschaft, Liebe ꝛc. wächsen nach den Stufen der Aehnlichkeit (Affinität): Sympathie mit Menschen, Thieren, Leichnamen, leblosen Wesen.

Wir wollen und suchen anderer Vergnügen zu mehren, ihr Misvergnügen zu mindern, wegen des Vergnügens und Misvergnügens, das wir vermöge unserer Sympathie daran haben, aus Selbstliebe. Je näher wir aber äußere Wesen mit uns verbunden, gleichsam Theile unseres Ich denken, desto mehr Antheil nehmen wir an ihrem Zustande. Daher die höchste Liebe Mutterliebe.

Die Mutter wagt alles, weil sie nur in ihrem leidenden Kinde lebt. Wann wir etwas für andere wagen, so fülen wir in dem Augenblicke den angenehmen oder elenden Zustand der-

selben stärker und lebhafter als unsern eigenen izt gleichgiltigen Zustand. Daher hindert oft zu vieles Ueberlegen heroische Handlungen.

Bei der Sympathie kömmt vieles an auf die Lebhaftigkeit und Reizbarkeit der Einbildungskraft und (in so fern die Einbildungskraft davon abhängt) die Feinheit der Nerven und Sinnlichkeit.

Was der Aehnlichkeit abgehet, kann die Einbildungskraft ersetzen, welche auch leblose Dinge belebt. Daher Leute von sehr lebhafter Einbildungskraft, so zu sagen, alles belebt denken, mit allem sympathisiren. Das Verletzen eines Baumes fülen und beklagen sie als Freunde, besonders wenn sie edlere Neigungen z. B. Dankbarkeit für seinen Schatten, Ehrfurcht für sein Alter u. dgl. mit demselben verbinden.

Je bekannter uns aus eigener Erfahrung der Zustand des andern ist, desto lebhafter fülen wir ihn mit. — Mit Leuten, die in ihren Grundsätzen, Denkungsarten, Schicksalen u. d. gl. uns ähnlich sind, sympathisiren wir stärker,

wir

wir werden angezogen. Oft gründet sich Sympathie und Antipathie auf dunkle, assoziirte Ideen. So fülen wir oft beim ersten Anblicke Sympathie oder Antipathie gegen einen Menschen, weil er mit einer geliebten oder gehaßten Person eine gewisse, uns oft selbst unbekannte Aehnlichkeit hat u. dgl.

Beispiele von mancherlei gleichsam mechanischen Sympathien und des darauf gegründeten Nachahmungstriebes sind eben so häufig und bekannt als oft unerklärlich. Z. B. Gähnen, wenn ein anderer gähnt, mit andern lachen. Eben so, glaube ich, ist das Maulaufsperren, wenn wir einer Erzälung aufmerksam zuhören, wenigstens zum Theile, Folge der Sympathie. Nicht so wohl um nebst den Ohren auch durch den Mund die Töne aufzufangen, oder mit Maul und Ohren zu hören, als vielmehr weil wir die nehmlichen Bewegungen der Sprachorgane, wie der redende machen, sperren wir den Mund auf. Wenn wir acht auf uns haben, so bemerken wir es leicht. Auch zeigt es sich durch schnelleres oder langsameres Plappern der aufgesperrten Lippen.

Sympathie kann im Menschen nie aufhören, denn sie ist Natur; aber ihre Stimme wird erstickt durch Hegung der Eigenliebe und des Stolzes, wie bei Tyrannen. Die Aufmerksamkeit ist dann konzentrert auf unser Individuum und wir haben keinen Sinn mehr für andere. Ja wir können andere alsdann quälen, nicht als wenn wir an ihrem Leiden selbst Vergnügen fänden (es sei denn, daß Rachsucht sich einmischte) sondern weil dadurch das Gefül ihrer Abhängigkeit von uns, ihrer Niedrigkeit, unserer Höhe lebhaft wird und unsere Eigenliebe sich darinn gefällt.

Je umfassender und reizbarer das Mitgefül ist, desto edler; je stumpfer und eingeschänkter, desto unedler ist der Mensch.

V. Kapitel.

Trieb zur Thätigkeit und Ruhe.

Da der Mensch Bewußtsein hat, so kann es ihm unmöglich gleichgiltig sein, ob und wie seine Kraft beschäftigt sei. Gänzliche Unthätigkeit, lange Weile ist ihm äußerst zuwider. Da er aber nur eingeschränkte Kraft hat, so

ist

ist diese der Ueberspannung fähig, welches ebenfalls unangenehm wird. Daraus folgt: je mehr Kraft ein Mensch hat, desto mehr Trieb zur Thätigkeit, je weniger Kraft, desto mehr Bedürfniß der Ruhe hat er.

Ruhe wünscht er, wenn die vorliegende Anstrengung seiner Kraft zu stark, ermüdend, oder wenigstens nicht seinem Geschmacke oder seiner gegenwärtigen Lage und Stimmung gemäß ist, und er etwa in behaglicher Indolenz der Beschauung seiner Phantasien sich überlassen mögte. Denn obschon jedes Bewußtsein als Aeußerung der Seelenkraft schon Thätigkeit ist, so ist es doch von der Art, in so geringem Grade uud mit so weniger Anstrengung, daß das Vergnügen aus blosem Bewußtsein der sinnlichen Eindrücke oder mechanischen Phantasien als leidendes Vergnügen kann angesehen werden; weil es der Seele keine Mühe kostet und sie sich dabei nicht in Thätigkeit setzt, sondern gesetzt wird, nicht selbstthätig ist. Daher hat der Mensch Vergnügen als leidendes und als selbstthätiges Wesen.

So wohl zur Thätigkeit als Ruhe kann uns auch der Körper, und vielleicht zur leztern nur er allein treiben. So wenn die gehäuften Lebenssäfte reizen, kann das beschwerliche Gefül durch Bewegung gehoben werden. Daher fült oft der wohlgenährte Körper das Bedürfniß der Bewegung und einiger Strapaze und eine große Unbehaglichkeit, wenn er dieses Bedürfniß nicht befriedigt, wollüstiges Körpergefül aber bei stärkerem Gehen, und Leichtigkeit und Behaglichkeit nach demselben.

Der Mensch wird durch starke Arbeit ermattet; nach einer guten Mahlzeit träge. In beiden Fällen treibt der Körper zur Ruhe.

Der Trieb zur Thätigkeit ist Folge unserer Kraft, der Trieb zur Ruhe Folge ihrer Einschränkung. Denn wenn die Kraft nicht beschäftigt ist, so entsteht Leerheit, und also ist Vergnügen unmöglich. Ist die Beschäftigung der Kraft zu stark, so entstehet nebst der Unmöglichkeit sie zu leisten, nebst der zu großen Anstrengung unangenehmes Gefül ihrer Einschränkung. Der Mensch als Mensch kann nie

blos

blos leidend, oder blos thätig ohne Misvergnügen sein. Nachdem er vollkommner oder unvollkommner ist, steigt Thätigkeit oder Leiden. Der Trieb zur Thätigkeit zeigt sich schon auffallend an Kindern. Denn obschon wir oft aus Absichten (z. B. um uns zu nähren) und nicht immer aus Trieb allein thätig sind; so sind es doch die Kinder und wir selbst oft blos aus lezterm, daher Neugierde, Unannehmlichkeit der Langeweile.

Das, was man z. B. von der Unthätigkeit der Wilden u. dgl. anführen kann, widerlegt den Trieb zur Thätigkeit nicht. Denn daß eine solche Indolenz dem eingeschränkten Menschen (und zwar desto mehr, je eingeschränkter oder abgematteter, am Geiste oder Körper erschöpfter er ist) behaglich sei, ist schon zugegeben. Wenn er aber sich auch mehr leidend als thätig verhält, so ist er doch nie ganz unthätig, so viel thätig, als ihm z. B. seine Erschöpfung erlaubt. Wenn er sich auch blos damit beschäftiget, daß er unverwandt seine Nasenspitze anschauet; so läßt er doch wenigstens seine mechanischen Phantasmen die Musterung passiren.

Das

Daher das Behagliche, welches Schwärmer, Verzückte und auch andere Menschen in gewissen Umständen und Zeiten bei dieser Indolenz fülen, weil die Seele durch Ideen und Vorspiegelungen der Phantasie unterhalten und doch die Anstrengung ihrer Selbstthätigkeit durch das leiden der Phantasmenreihen gemildert wird.

Man kann diesen allgemeinsten Grundtrieb zur Thätigkeit auch mit Platner Trieb zum leben nennen; denn Ideenbeschäftigung und körperlicher Wohlstand, worauf dieser zielt, sind nichts anders als ungehinderte Thätigkeit des geistigen und körperlichen Menschen.

VI. Kapitel.

Trieb zur Abwechslung und Verschiedenheit.

Man bemerkt noch einige andere Triebe der menschlichen Natur, die sich wohl aus dem vorhergehenden begreiffen lassen.

Eben so, wie die Macht der Gewohnheit über unsere Neigungen sehr groß und unläugbar ist, wie uns das gewohnte angenehm wird, durch leichtigkeit der Beschäftigung, angehängte

Nebenideen u. dgl.; eben so lieben wir auch die Veränderung. Wie das Alte, so wirkt auch das Neue mächtig auf uns nach ähnlichen Grundgesetzen des Willens. So wie das Alte durch Leichtigkeit, Ideenassoziation u. dgl. uns einnimmt, so reizt das Neue, weil sich die Seele alles von ihm versprechen kann, weil die Aufmerksamkeit Beschäftigung, und mancherlei an ihm zu entdecken findet. Dann sind neue Eindrücke und Ideen gewöhnlich lebhafter u. dgl. m. Aus den angezeigten Gründen sieht man leicht ein, warum die thätige, nach Beschäftigung dürstende Jugend gewöhnlich mehr das Neue liebt als unthätige, träge Alte, die sich in ein gewisses Gedankensystem so fest gesetzt haben, daß sich ihre Gemächlichkeit nicht gerne daraus stören lassen mag. Oft mindert aber auch Weisheit den ungründlichen Hang zum Neuen, die sich nicht gerne durch leere Erwartungen täuschen läßt und durch Erfahrung und Nachdenken kennt, wie wenig gründlichen Nutzen, wie oft Schaden Neuerungen bringen.

Der eingeschränkte Geist findet endlich an einer Idee keine Beschäftigung mehr, weil er sie nur bis auf einen gewissen Punkt zergliedern

dern und erforschen kann. Um also thätig zu sein, fodert er neue Eindrücke und Vorstellungen. Feder sagt daher mit Rechte, daß so wohl mehrere als wenigere Erkenntniß der Veränderlichkeit des Willens würde Grenzen setzen können, wie es auch die Weisheit in gewissem Grade bewirkt.

Daraus so wohl als aus dem Grunde, aus welchem der Verfasser der Betr. über das Universum den Geschmack an Einheit und Verschiedenheit erklärt, ließ sich einsehen: warum sinnliche, undenkende Menschen die Veränderung mehr lieben als solide, nach Grundsätzen lebende Denker. Diese sind mehr Geist, jene mehr Körper, oder bei diesen ist die geistige, bei jenen die materielle Hälfte des Menschen herrschender. Und eben aus dieser Zusammensetzung der zwei entgegengesetzten Naturen im Menschen leitet er jenen Hang ab. Der einfache Geist liebt blos Einheit, Aehnlichkeit. Für den Körper, das Nervensystem ist Abwechslung, Verschiedenheit Bedürfniß, damit anhaltende Anspannung der Nerven nicht stumpf mache, schmerze, wie wir sehen, daß blos sinnliche Wollust bald zum Ekel wird. Was also den aus beiden zusammengesetzten Menschen anhal-

tend vergnügen soll, muß aus Aehnlichkeit und Abwechslung zusammengesetzt sein. Wenn der Mensch Trieb zur Beschäftigung hat, und stets Abwechslung liebt; so ist wohl sein beständiges Vorwärtsstreben, das ins Unendliche geht, sein Erweiterungstrieb nicht auffallend.

Weisheit kann des gesetzten Mannes Wünsche einschränken und ihn zufriedener machen mit dem, was er hat oder erreichen kann. Aber an sich genommen strebt der Mensch, so bald er die Zukunft zu denken fähig ist, immer vorwärts, und selbst der Weiseste sucht sich zu erweitern, vorzurücken, nur in einer andern Sphäre. Sein Forschen hat keine Grenzen, er dürstet und ringet nach Licht, wie andere nach unedlern Genüßen. Die Unendlichkeit und Ewigkeit, die sein Blick sieht, nach der er sich sehnet, ist reiner, sein Trieb aber der nehmliche wie bei andern. Immer hat der Mensch etwas, das seine Seele in Bewegung setzt, das seine Thätigkeit reizt; der Weise nur findet Beschäftigung und Reize in sich, in sich Unendlichkeit, der Unweise suchts außer sich, oft in unedlen Begierden.

VII. Kapitel.

Richtungen des Willens.

Dieß sind, so viel es sich in der Kürze auseinandersetzen läßt, die Grundgesetze, nach denen der Wille von Natur wirkt oder, wie man sie mit einem eigenen Namen nennt, die Triebe des Menschen.

Triebe nämlich sind die allgemeinen Gesetze, nach denen der Wille von Natur wirkt. So wie der Körper sich nach dem Mittelpunkte der Erde neigt, so wird der Mensch nach dem getrieben, was seine Selbstliebe befriedigt.

So wie eine Kraft wegen Wirkungen, die einigermaßen verschieden sind, verschiedene Namen erhält, so giebt es auch abgeleitete und Grundtriebe. Jene sind nichts anders als die allgemeinen Grundtriebe selbst, in so fern sie sich auf bestimmte Art oder in Rücksicht bestimmter Gegenstände äußern. Sie heißen daher abgeleitet, weil sie sich aus den Grundtrieben erklären lassen. Die Grundtriebe aber lassen sich nicht weiter auflösen; sondern sind ursprüng-

liche Bestimmungen der Natur. So können aus einem und demselben Grundtriebe unzälige andere abgeleitete entstehen. Neigung ist Hang zu einem Gegenstande, welcher mit den Trieben übereinstimmt oder es scheint; das Gegentheil Abneigung.

Begierde ist heftiges Streben nach einer bestimmten Handlung.

Der Freund hat eine Neigung zu seinem Freunde und eine Begierde, ihn einmal zu sehen, wenn er ihn lange nicht gesehen hat. Neigung und Begierde lassen Stufen zu, und so wohl durch diese verschiedenen Stufen der Stärke als die besondere Art und Beschaffenheit der Vorstellungen, worauf die Willensäußerungen sich beziehen, werden verschiedene Gemüthszustände bestimmt.

Viertes Hauptstück.

Gemüthszustände.

I. Kapitel.

Verschiedenheit der Gemüthszustände.

Die Seele, in so fern sie denkt, heißt Geist, in so fern sie will, Gemüth: ein großer Geist, ein schwacher Geist, ein kleiner Geist; ein gutes Gemüth, ein edles Gemüth.

Es wird also von Gemüthszuständen, und dann von einigen besondern Geisteszuständen die Rede sein.

Gemüthszustände werden bestimmt durch das Verhältniß, das die Eindrücke und Ideen zu den Grundtrieben haben, und die darnach entstehenden Dispositionen und Rückwirkungen des Willens nach ihren verschiedenen Graden der Stärke und Dauer.

Nach dem verschiedenen Verhältnisse, welches die Eindrücke, Empfindungen, Vorstellungen zu den Grundtrieben haben, nachdem sie mit denselben übereinstimmen oder nicht, angenehm oder unangenehm oder theils angenehm, theils unangenehm sind; werden die dadurch verursachten Gemüthszustände angenehm, unangenehm oder vermischt. Nach dem verschiedenen Grade der Stärke sind sie ruhig oder unruhig. Zu leztern gehören Leidenschaften und Affekte.

Wenn schon der Mensch nie ohne alle Begierde und Neigung ist, so geschieht es doch öfters, daß keine herrschend, oder bemerkbar hervorstechend ist. Dieser Zustand wird ruhig genennt.

Wird aber irgend ein Streben, oder eine Idee herrschend oder hervorstechend, daß die Seele sich auf diese richtet, und das Gleichgewicht in ihr gestört wird, so daß sie sich nur mit grosser Mühe weg auf andere Vorstellungen richten kann; so fängt die Unruhe in der Seele an. Der Zustand ist unruhig, und diese Unruhe

kann

kann stufenweise zu einer unbestimmbaren Höhe wachsen. Welcher Grad heißt nun Leidenschaft?

Nicht jeder einigermaßen unruhige Zustand des Gemüths heißt gleich Leidenschaft oder Affekt. So wenig sich auch im allgemeinen genau angeben läßt, bei welchem Grade der Unruhe Leidenschaft anfange; (denn wie wollte man z. B. die Grade bezeichnen?) so scheint doch zur Leidenschaft zu gehören, daß sie nicht bloses schnell vorübergehendes Aufbrausen sei. Die Seele ist leidend, und die unruhige, heftige Bewegung dauert fort. Man könnte also Leidenschaft beschreiben, als eine bestimmte Richtung des Willens, welche mit erhöheter Unruhe verbunden, herrschend und andauernd ist. Wie lang, dauernd, wie stark die Unruhe und Störung des Gleichgewichts sein müsse, läßt sich um so weniger überhaupt bestimmen, da die Leidenschaften an Stärke und Dauer wachsen und fallen, verschieden sind.

Nicht jede Leidenschaft zeigt sich durch äußerliche Ausbrüche, und auch die es thun, zeigen sich doch nicht beständig so.

„Jene, welche sich im Sturme äußern, sagt Feder, gehen insgemein eher vorüber; indem theils die äußern Kräfte in einem so gewaltsamen Zustande nicht lange aushalten, theils diese Offenbarung der Seele zur richtigen Beurtheilung eher behilflich ist. Denn was den äußern Sinnen vorkömmt, läßt sich leichter erkennen und unterscheiden, als was im innern vorgeht.“

Affekt ist leidenschaftlicher Zustand in erhöhetem Grade, der vorübergehet, nicht andauert, oder äußerlich ausbricht. Z. B. der Patriot spricht mit Affekte, wenn vom Wohle des Vaterlandes die Rede ist. Seine Leidenschaft fürs Vaterland bleibt und herrscht in ihm, auch wann der gegenwärtige Zustand vorüber ist. Sie stimmt stets seine Gesinnungen und dirigirt seine Wünsche und Handlungen. — Leidenschaften also werden Affekte, wenn wir Gelegenheit erhalten, unserer Leidenschaft gemäß zu han-

handeln oder ihr einige Befriedigung zu verschaffen, z. B. der Feind beim Anblicke des Feinds äußert seine Rachsucht in Wuth. Der Liebende, wenn er vom geliebten Gegenstande spricht. Der Beleidigte wird zornig, aber sein Zorn geht gleich vorüber, ohne daß er Feindschaft hegt gegen den Beleidiger. Hier ist Affekt, aber nicht eigentliche Leidenschaft, wenn man die beiden Ausdrücke unterscheiden will.

So genommen können Leidenschaften Affekte werden, und auch Affekte entstehen, ohne daß Leidenschaft vorhergehe oder folge. Aber im Augenblicke des Affekts ist freilich die Seele im leidenschaftlichen Zustande.

II. Kapitel.

Angenehme Gemüthszustände.

Für izt ist es genug, ein Kennzeichen des Angenehmen zu geben. Jene Lagen und Zustände sind angenehm, welche wir zu erhalten oder zu verlängern suchen: jene unangenehm, wovon wir das Gegentheil wünschen; vermischt, mittlere Gemüthszustände, wo angenehme und unangeneh-

genehme Empfindungen fast in gleichem Grade sich mischen, oder beständig mit einander abwechseln. Ueberhaupt hängt bei dem Menschen alles so zusammen, und fließt in einander, daß nicht leicht eine Gemüthsbewegung ganz allein und rein in demselben anzutreffen ist, und man daher gar leicht einer Wirkungen oder Folgen beilegt, die nur von einer andern begleitenden herrühren.

Die vorzüglichsten angenehmen Zustände, welche durch besondere Namen unterschieden werden, sind Zufriedenheit, Vergnügen, Behaglichkeit, Heiterkeit, Freude, Fröhlichkeit, Entzücken.

Der Mensch ist zufrieden, wann er keiner merklich unangenehmen Eindrücke und Bedürfnisse sich bewußt ist: die Bedürfnisse mögen nun eingebildet oder wahr sein, denn sie stöhren beide die Zufriedenheit. Daher derjenige am leichtesten zufrieden und glücklich ist, welcher die wenigsten Bedürfnisse und folglich Wünsche hat. Und ein Hauptgrundsatz der Weisheit muß es also sein, sich nach und nach von so

viel

viel eingebildeten Bedürfnissen (denn die meisten sind wo nicht gänzlich eingebildet, doch vergrößert) loszumachen, als es unserer Verwöhnung möglich ist.

Zufriedenheit ist also ein negativer Zustand bei Abwesenheit des Unangenehmen. Vergnügen, so ähnlich es übrigens der Zufriedenheit sein mag, scheint doch schon etwas positives beigemischt zu haben, und mehr bestimmt auf einen Gegenstand. Der Zufriedene braucht nicht gewünscht zu haben; der Vergnügte hat zuvor gewünscht, und nun wünscht er nicht mehr, weil er seinen Wunsch erlangt hat. Bei dem Vergnügen ist also erhöhetes positives Angenehme. So sagt man: es ist mir ein wahres Vergnügen, ein großes Vergnügen, das zu höhren: welche Redensarten anzeigen, daß das Vergnügen von einer positiven, bestimmten Ursache gewirkt werde.

Behaglichkeit ist schon bemerkbarer Grad von Lust oder angenehmen Gefülen, jedoch ohne Bewußtsein einer bestimmten Ursache oder Wohlgefallen an einem besondern Gegenstande:

ihr Ursprung besonders im Körper. Sie entsteht, aus Aenderung einer merklich unangenehmen lage des Körpers oder einer gewissen leichtigkeit beim Gleichgewichte aller festen und flüssigen Theile, und der ungehinderten, gleichförmigen Bewegung der leztern. Sie ist daher bemerkbar durch die sanften Bewegungen im Körper oder, und zwar großentheils, durch den Kontrast, welchen der vorhergehende gehinderte Zustand aller oder einzelner Theile gegen den wiederhergestellten zwanglosen macht. Z. B. nach Ablegung zwängender Schuhe, nach einem Bade, bei linder Erwärmung.

Heiter ist die Seele, wenn ihre Triebe und Ideen in einem so ruhigen Gleichgewichte stehn, daß sie eine leichtigkeit zu ihren Bewegungen, Fähigkeit ohne Mühe und Anstrengung selöstthätig zu wirken, fült. Die Seele ist dann jedem angenehmen Eindrucke offen. Heiterkeit scheint gewissermaßen so in der Seele zu entstehen, wie Behaglichkeit aus dem Körper.

Alle diese Zustände, selbst das Vergnügen, schließen kein ganz bestimmtes Bewußtsein

sein einer besondern Ursache ein, wohl aber folgende.

Freude, Frohsein, und Fröhlichkeit kann man von einander unterscheiden. Merklicher Grad von Lust über die Befriedigung eines Wunsches ist das gemeinschaftliche. Wir wünschen aber entweder die Erlangung eines angenehmen oder die Entfernung eines unangenehmen Zustandes. Ueber die Erlangung des ersten freuen wir uns, über das lezte sind wir (wie Wolff bemerkt) froh. Ich bin froh, daß die Strapaze ein Ende hat; ich freue mich über die Ankunft des Freundes. So sagt man auch, ich freue mich auf die Ankunft d. i. antizipirte Freude. Wir denken uns die gewisse Ankunft schon als gegenwärtig und genießen ihren Eindruck vorher.

Daß oft eine Benennung für die andere scheint gebraucht zu werden, ist nicht zu verwundern, und nicht gerade so unrichtig als es scheint: indem in einem Punkte das Angenehme anfängt und das Unangenehme aufhört. Wenn ich mich freue über den Besitz des Freundes,

so

so bin ich zugleich froh, daß dadurch das unangenehme Sehnen nach ihm ein Ende hat.

Fröhlichkeit, (welche Wolff mit Frohsein für eins nimmt, da man doch so wohl froh als fröhlich sagt) könnte man dadurch von Freude und Frohsein unterscheiden, daß man damit diese Zustände bezeichnet, in so fern sie sich durch äußern Ausdruck zeigen. — Entzücken ist höchster Grad des angenehmen Gemüthszustandes. Der Name zeigt schon die Natur, Entstehungsart und Folgen desselben an. So wie der Verzückte ohne äußeres Bewußtsein sich ganz in innere Anschauung versenkt hat: so ist der Entzückte ganz außer sich von dem Gegenstande des Wohlgefallens angezogen, ohne Bewußtsein und Besinnungskraft dessen, was sich nicht auf diesen bezieht.

III. Kapitel.

Unangenehme Gemüthszustände.

Die unangenehmen Gemüthszustände haben auch das mit den angenehmen gemein, daß sie theils unbestimmt, ohne Richtung auf einen

beson-

besondern Gegenstand oder Ursache sind, wie die lange Weile, Leere des Herzens, Schwermüthigkeit, Verdrießlichkeit; — oder bestimmt nach Gegenstand oder Ursache, wie Sehnsucht, Zorn, Traurigkeit, Reue, Scham, Furcht, Schrecken, Neid.

Bei Gelegenheit des Triebes zur Thätigkeit wurde schon von jener behaglichen Indolenz geredet, wo die Seele unterhalten wird, ohne sich anzustrengen oder arbeiten zu müssen. Sie läßt sich da gleichsam von dem Strome der Ideen forttreiben, und genießt dieser Bewegung ohne Mühe, hat Beschäftigung ohne Arbeit. Ganz verschieden und entgegengesetzt diesem jedem Menschen zu gewissen Zeiten angenehmen Zustande ist die lange Weile und Leere des Herzens. Diese Zustände sind äußerst unangenehm, weil die Seele hier keine Beschäftigung hat und folglich ihr Grundtrieb beleidigt wird.

Wenn dem Menschen Vorstellungen fehlen, die ihn beschäftigen, so hat er lange Weile. Jeder Mensch ist derselben in jedem Alter unterworfen nur auf verschiedene Art nach Ver-

schiedenheit des Karakters, der Fähigkeit, Kultur oder Roheit des Geistes u. dgl. So verhält sich der träge Dummkopf leidend bei Entstehung seiner Ideen, will also unterhalten sein. Der geübte Denker bringt sie thätig aus sich hervor und unterhält sich selbst. Daher begreift so oft einer nicht, wie der andere bei einer gewissen Gelegenheit lange Weile haben oder nicht haben könne. Denn nicht nur Ideen, sondern auch Ideen von gewisser, für uns schicklichen Art brauchen wir, um beschäftigt zu sein. So gähnt der eine bei einer feierlichen Lustbarkeit und der andere begreifts nicht, weil er dieß für einen wahren Himmel hält.

Leerheit des Herzens entsteht, wenn unsere Triebe und begehrenden Kräfte keinen schicklichen Gegenstand finden, der ihnen eine Richtung gibt. Denn von Natur sind sie nur im allgemeinen durch die Grundtriebe bestimmt, ohne daß sie doch auf diese unbestimmte Art schon wirken können. Sie streben also nach Wirksamkeit (denn immer muß der Mensch etwas haben, worauf sich seine Thätigkeit richtet) und können nicht wirken — ein harter Zustand! weit

schreck-

schreckbarer als die denken, welche nichts ähnliches aus Erfahrung kennen. Er ist daher am meisten jenem Alter eigen, wo sich die Triebe zu entwickeln und bestimmt zu richten anfangen. Denn das Kind überläßt sich, wie das Thier, noch blos den Sinnen.

Folgen dieser Zustände, und was, um ihnen zu entgehen, oft Schwärmerei und große Geister beginnen, ist merkwürdig und auffallend und von Zimmermann schön und wahr geschildert.

Verdrüßlichkeit ist ein unangenehmer Zustand ohne deutliches Denken einer besondern Ursache. Sie pflegt oft vom Körper herzurühren, (daher auch wetterläunisch eine besondere Art davon ist) oft auch von allerlei in einander fließenden kleinen Ursachen oder einer einzigen, die sich so mit unserm Gedankensysteme assoziirt und verwebt, daß sie ihm ihre Farbe leihet.

Bei der Schwehrmuth sind auch unangenehme Vorstellungen herrschend, aber solche,

welche Traurigkeit und nicht solche, welche Verdruß wirken. Sie unterscheidet sich auch von der Verdrüßlichkeit dadurch, daß sie sanft, diese ungeduldig, still und ernst, diese beschwerlich für andere durch Klagen und Beleidigung, andauernd und wurzelnd, diese mehr vorübergehend und zufällig ist. Daraus folgt auch, daß der eine Karakter mehr zur Schwermuth, der andere mehr zur Verdrüßlichkeit geneigt und fähig ist.

Wie oft Schwermüthigkeit im Körper ihren Grund habe, lehren häufige Erfahrungen.

Ein äußerst merkwürdiger (gemischter) Zustand ist die süße Schwermuth. Wenn z. B. die traurigen Vorstellungen sich auf eine Hauptidee beziehen, die uns äußerst wichtig ist, die wir nicht entbehren können, ohne Leerheit des Herzens zu fühlen, so wollen wir lieber die traurigen Vorstellungen behalten als die erweckende Hauptidee entbehren So z. B. Freunde oder Liebende, die einander beweinen; der edle Bedrückte, der zur Nachtzeit auf dem Gottesacker weilt. Natürlich ist dieser Zustand, (wie

Feder

Feder sagt,) der reifenden Jugend. Wenn aber schon der Körper in diesem Alter eine Hauptursache davon sein mag, so liegt doch der Grund auch oft in der Seele. Sie fühlt, da die Triebe izt bestimmte Richtung fodern, Leerheit des Herzens, sucht sie durch Ideale auszufüllen, und trauert um dieselben, da sie sie nicht realisiren kann, auf eben die Art, wie der Liebhaber am Grabhügel der Geliebten.

Sehnsucht ist heftiger Wunsch eines bekannten Gegenstandes, durch dessen Erlangung ich Befriedigung eines Triebes voraussehe. Verlangen ist nicht so bestimmt, sondern allgemeiner, jedes stärkere Begehren. Z. B. ich habe ein Verlangen den Mann kennen zu lernen, nicht aber Sehnsucht ihn kennen zu lernen; denn so weit ich Sehnsucht nach ihm habe, müßte ich ihn schon kennen z. B. seinem Geiste nach.

Unangenehme Gefühle und Vorstellungen liegen bei allen unangenehmen Gemüthszuständen zum Grunde. Rührt der unangenehme Zustand von Unglück her d. h. von einem Er-

eignisse, das man Niemand zur Schuld legt, so entsteht Traurigkeit; Verdruß, wenn es aus Jemandes Schuld oder Versehen entstanden. Es kann also das nehmliche in verschiedener Rücksicht Traurigkeit und Verdruß erregen z. B. der Vater hat viel Verdruß mit seinem lüderlichen Sohne: und es ist sehr traurig, wenn man sieht, wie die besten Jahre dieses Jünglings verloren gehen. Im lezten Falle nämlich betrachte ich es blos als Thatsache ohne darauf zu sehen, wie viel Schuld der Jüngling daran hat. Zorn ist heftiger Verdruß über wahre oder eingebildete Beleidigungen. Obschon wir an sich nur eigene Kränkungen unmittelbar empfinden, so können wir doch mittels der Sympathie auch mitfülen, wenn einem andern Unrecht geschieht. Daher ist der Zorn desto heftiger, je mehr wir mit dem beleidigten Gegenstande sympathisiren. So werden wir auch oft zornig über Gegenstände, die gar keiner Schuld fähig sind, weil unsere Unüberlegtheit daran nicht denkt. Wie oft zerschlagen nicht nur junge, sondern auch alte Kinder den leblosen Gegenstand, der sie beschädigt hat! Vernünftige Leute sagen dann oft: mein warum

tobst

tobst du, was kann denn das Ding dazu, daß du dich dran gestoßen hast? Eine gewöhnliche Folge des Zorns ist die Rachbegierde. Nach den menschlichen Trieben ist es ganz natürlich, daß der Mensch unangenehme Empfindungen zurückzutreiben und abzuhalten sucht. Durch Ausartung oder hitzige Uebertreibung dieses natürlichen Vertheidigungstriebes sucht die Rachgierde die unangenehmen Empfindungen dem Beleidiger oder gar oft dessen Angehörigen und zwar meistens mit Wucher zurückzugeben. Innerlich fortwütender Zorn bereit gelegentlich auszubrechen ist Groll.

Eine Handlung reuet uns, wenn wir sie ungeschehen wünschen, weil wir sie zu spät als bös oder schädlich erkennen. Wir schämen uns, wenn wir uns erniedrigt glauben und daher die Urtheile fürchten. So können wir uns vor Gott oder uns selbst schämen, weil wir uns scheuen an die Handlung zu denken, indem sie uns in unsern eignen Augen erniedrigt.

Wir fürchten künftiges Uebel; erschrecken vor der plötzlichen Nähe des gefürchteten; ent-

setzen uns vor großen und außerordentlich schreckbaren Dingen; und verzweifeln, wenn die Furcht uns gar keine Hoffnung mehr läßt. Furcht aus innern Empfindungen ohne klare Vorstellung des Uebels heißt Angst. Der Furcht steht nebst der Furchtlosigkeit der Muth entgegen. So verschieden die Ursachen, Wirkungen und Umstände des Muths sind, so entspringt er doch immer aus der (wahren oder falschen) Vorstellung, daß man Kraft genug habe, das zu fürchtende zu entfernen, oder auszuhalten. Da Furcht- und Schreckenlosigkeit in Nichtkenntniß der Gefahr sich gründen können, so sind sie also nicht gerade Muth.

Wann wir einem misgönnen, so sind wir misvergnügt über das Gute, was er besitzt. Wünschen wir zugleich es selbst zu besitzen, so ist es Neid. Wir können aber dem andern das Gute gönnen, und es uns doch auch wünschen, dann ist es gar kein Neid.

IV. Kapitel.

Gemischte Gemüthszustände.

Nach dem laufe der menschlichen Natur ist nur selten ein Gemüthszustand rein in der Seele; es mischen oder hängen sich Ideen, Verhältnisse, Neigungen an, wodurch er gemischt wird. Daher befinden sich die Menschen meistens in einem mittlern Zustande. Und diese Zustände sind eben wegen dieser tausendfach möglichen Mischung unbestimmbar und unzälig. Einige der bekanntesten und auffallendsten, welche man anzugeben pflegt, sind z. B. Hoffnung, Erstaunen, Verwunderung, Mitleiden.

Hoffnung, die nicht ohne Grund luftschlösser bauet, noch zu zuversichtlich des Künftigen das Gegenwärtige oder die angebothenen Mittel zu künftigen Vortheilen vernachlässigt, Hoffnung, die nicht auf zu ausschweifende Wünsche gegründet, durch riesenmäßige Erwartungen unzufrieden mit dem macht, was man hat, vernünftige, mäßige Hoffnung ist dem Menschen unentbehrlich, eine mächtige, unersetzliche Stütze des Muthes, Triebfeder seiner Wirk-

samkeit. Da die Hoffnung nur wahrscheinliche Erwartung des Guten ist, so wächst das beigemischte Angenehme und Unangenehme, nachdem die Wahrscheinlichkeit des Erfolgs oder die Ungewißheit und Furcht vor betrogener Hoffnung steigt.

Wenn wir uns über etwas außerordentliches verwundern, oder bei noch größerer Unbegreiflichkeit u. dgl. erstaunen, so findet unsere Neugierde Reiz und Beschäftigung; durch die Erschwerung derselben, und die Ungewißheit der Folgen des außerordentlichen mischt sich aber Unangenehmes bei. Nachdem der außerordentliche Gegenstand anders ist, hängen sich andere Gemüthsbewegungen an, und es entsteht eine andere Mischung. So giebt es ein angenehmes Erstaunen, wenn uns etwas angenehmes überrascht, an das wir noch nie dachten, oder nicht zu hoffen wagten, und das wir daher nicht gleich begreiffen. Nur in der Rücksicht bewundern wir etwas, als es uns außerordentlich der Größe oder Güte nach dünkt. Aber auch über schändliche Kleinheit und Schwäche in außerordentlichem Grade können wir uns verwun-

dern.

dern. So z. B. bei kühnen Bubenstücken bewundern wir die misbrauchten, großen und guten Eigenschaften und Kräfte, die allein solche Unternehmungen möglich machten.

Mitleiden ist angenehm als sympathetische Neigung, Zärtlichkeit, Wohlwollen und was sich von Gefül der Thätigkeit und eigener Vollkommenheit einmischt; unangenehm durch mitgefültes Uebel.

V. Kapitel.

Abgeleitete Triebe und Neigungen.

Die abgeleiteten Triebe sind nähere Bestimmungen der Grundtriebe, d. h. Richtungen nach allem dem, was die Grundtriebe: Selbstliebe, Sympathie, und Trieb zur Thätigkeit befriedigt, reizt oder interessirt. Der Mensch hat also Trieb zu allen jenen Eindrücken, Vorstellungen und Gegenständen, welche seinen Zustand angenehmer machen: zu den Vergnügungen der Sinne, der Einbildungskraft und höheren Seelenkräfte. Ohne die Natur des angeneh-

men

men und Schönen hier zu zergliedern und tiefer nach dem lezten Grunde desselben zu forschen, ergeben sich doch schon einige besondere Neigungen und Leidenschaften, als Gemüthszustände, in welchen jene allgemeinen Triebe nach Bestimmung der Umstände auf besondere Gegenstände oder Arten der Befriedigung zielen.

Alle und jede besondere Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenschaften zielen zulezt auf einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt: Befriedigung der Selbstliebe, unsern Zustand angenehm zu machen, uns das zu verschaffen, was wir wünschen. So verschiedenes wir also wünschen, so verschieden die Mittel sein können, uns jenen angenehmen Zustand zu verschaffen; so verschieden können die bestimmten Triebe und Neigungen werden, das heißt: unzälig. Wir suchen dieses zu bewirken, durch äußere Umstände und Güter, daher Neigung zu Eigenthum und Glücksgütern, und ihre Ausartung: Geiz. Wir finden Lust, Mittel zu einem angenehmen Zustande in dem, was andere von uns denken, wie sie uns begegnen, was sie für uns thun: daher Ehr- und Herrschbegierde. Wir genie-

genießen endlich das Wohl anderer vermittels der Sympathie, wünschen deswegen Verbesserung ihres Zustandes: daher Liebe, Freundschaft. So wie aber zu einer Handlung oft mehrere Neigungen und Triebe zusammenwirken, so gründet sich auch ein bestimmter Trieb oft in mehrern allgemeinen, ohne welche Bemerkung oft sehr einseitige Erklärungen herauskommen.

Was übrigens jene Eintheilungen der Gemüthsbewegungen nach der Art der Empfindungen, die dabei zum Grunde liegen, in natürliche, unnatürliche, ursprüngliche, abstammende, edle, unedle, gesellige, ungesellige, selbstsüchtige, sympathetische, thierische, geistige sagen wollen; ist aus den Namen und dem gesagten abzunehmen.

VI. Kapitel.

Neigung zu äußern Gütern und Eigenthum.

Von den äußerlichen Gegenständen wirken einige unmittelbar angenehme Eindrücke und reizen also unmittelbar durch die Empfindung. So alle Gegenstände, welche irgend einem Sinne wohlthun. Alle diese Dinge liebt und sucht daher der Mensch, und zwar oft so sehr, daß er weichlich und wohllüstig wird, wenn er sich nämlich denselben so überläßt, daß sie ihm nach und nach zum herrschenden Bedürfnisse werden. Er überlegt dann weder die Folgen, noch den Werth und das Verhältniß, das sie (besonders die gröbsten thierisch sinnlichen Vergnügen der unedlern Sinne) gegen wichtigere und edlere Beschäftigungen haben. Ganz sinnliches Thier jagt er ihnen dann sklavisch nach.

Andere Dinge sind nicht unmittelbar angenehm; sondern wir suchen sie als Mittel, unsern Zustand zu verbessern, uns durch sie Vergnügen der höhern oder niedern Triebe zu verschaffen. Zu solchen Dingen, die wir als unmittel-

mittelbar angenehm, sondern als nützlich d. i. als Mittel zum Vergnügen schätzen und suchen, gehören äußere Güter, Eigenthum, und auch insbesondere das Tauschmittel und Zeichen derselben: Geld.

So als Mittel betrachtet ist es ganz natürlich, daß jeder Mensch sie sucht. Gar leicht aber kann diese Neigung unmäßig werden und in Habsucht, Kargheit, Geiz ausarten. Habsucht nämlich ist herrschende, übertriebene Begierde zu erwerben; Kargheit übertriebene Sorge zu erhalten; Geiz umfaßt beide.

Der Mensch wünscht nicht nur den Gebrauch äußerer Güter; sondern auch ihr Eigenthum und dieß zwar durch einen sehr begreiflichen Uebergang. Er will sie als Mittel, sich Annehmlichkeiten irgend einer Art zu verschaffen.

Wenn er sie nun eigenthümlich besitzt, so kann er sie so oft, wann und auf welche Art er will, benutzen, ist also sicher, seine Begierden jederzeit gewiß und nach seinem Belieben stillen zu können; da sich sonst, wenn andere eben so

darüber

darüber schalteten, doch gar leicht eine dunkle, wenn schon ungegründete Besorgniß so gar bei fast unerschöpflichen Dingen einmischen könnte, daß er einmal an Genuß oder Sicherheit desselben verlieren mögte. Das Eigenthum soll uns erheben, Unabhängigkeit geben.

Menschen nun, bei denen diese und andere Gründe durch irgend einen Umstand übertrieben werden, arten daher in karge, habsüchtige Geizhälse aus. Aengstliche Besorgniß (wozu Körperanlage, Geist und Umstände von Jugend auf beitragen können) ist Grundlage des Geizes. Der Geizige sieht, wie man sich alles ums Geld verschaffen könne, und ohne dasselbe überall anstößt. Alles also, was er wünschen mag, führt ihn auf die Idee desselben, als wodurch alles möglich würde. So verbindet sich mit der Idee des Geldes die Idee einer gewissen Wichtigkeit, und der Vorzüge und Ueberlegenheit, die es verschaft.

So verliert sich nach und nach die Vorstellung des eigentlichen Zwecks, und das Mittel selbst wird lezter Zweck des Strebens. Er wird

also nicht nur habsüchtig; sondern seine Kargheit will auch nichts verwenden, theils weil das Geld selbst für ihn Reiz und Wichtigkeit hat nach der beschriebenen Ideenverbindung, theils weil seine ängstliche Besorgniß bei der geringsten Verminderung des Hauffens sogleich Mangel ahndet. Er giebt nichts aus, damit es ihm nie fehle, und darbt, damit er nicht Gefahr laufe, in Zukunft darben zu müssen. Da seine Aengstlichkeit immer Uebel sieht, so grübelt er beständig über die Erfordernisse zur Glückseligkeit nach. Mit jedem Tage, mit jedem Erwerbe entdeckt er daher neue. Diese zu realisiren, getraut er sich also das erworbene nicht eher zu geniessen, bis er zur Befriedigung dieser neuen Bedürfnisse Mittel erlangt hat, und so genießt er nie, weil er nie glaubt, noch Mittel genug zu haben.

Aus diesen Neigungen kann auch unter gewissen Umständen ein Hang zum Stehlen entstehen, wozu noch eine gewisse Eitelkeit kömmt, die sich beim Stehlen oft eine angenehme Vorstellung eigener Geschicklichkeit, list, Ueberlegenheit u. dgl. macht. Nebst der Gewohnheit,

welche auch hier macht, daß der Hang oft fortwirkt, wenn längst die veranlassenden Ursachen aufgehört haben, mischt sich daher gar leicht Eigenliebe mit verwandten Triebfedern ins Spiel.

VII. Kapitel.

Trieb nach Ehre und Herrschaft.

Außer der Liebe (welche alles vermag) ist gewiß keine Leidenschaft so mächtig als Ehrbegierde. Ihr opfern die Menschen alles auf, alle Vergnügen, alle Grundsätze, alles, was ihnen sonst um nichts feil wäre. Kein Weg ist ihnen zu beschwerlich, keiner zu lang, keiner zu steil, keiner zu verächtlich, wenn er sie dahin zu führen verspricht. So verschieden die Begriffe von Ehre und Schande, so verschieden die Mittel sind, die jeder nach seiner Lage, Fähigkeit und Einbildung wählt, um erstere zu erlangen, so ist doch kein Mensch ohne allen Trieb zur Ehre, keiner ganz gleichgiltig gegen Lob und Tadel. Nutzen und Schaden des Menschen hängt sehr von den Meinungen ab, die andere von ihm hegen, sein Urtheil über sich selbst, das Gefül

seiner Vollkommenheit, die Selbstzufriedenheit wird durch Lob und Tadel hinauf oder herabgestimmt. Und dieß ist ein Hauptgrund, warum wir nach Ehre streben, weil wir uns dadurch selbst gefallen, das Wohlgefallen, das andere an uns haben, mitgenießen, uns in jedem unserer Verehrer abgedrückt sehen, die wir uns ähnlich gemacht haben, uns also eben so oft anschauen und im Beifalle unsere Vorzüge genießen.

Aus den angezeigten Gründen erklärt sich auch die Erfahrung, daß solide Leute den Beifall weniger Vernünftigen dem Klatschen des großen Hauffens vorziehen, indem nur jener ihr Urtheil über sich selbst erhöhet, indem sie nur den auserlesenen Wenigen Einsichten genug zutrauen, den Wert der Handlungen und Menschen zu bestimmen. Wer auf diesen Unterschied nicht gewöhnt ist zu achten, gefällt sich mehr, je größer die jauchzende Menge ist.

Nachdem der Karakter eines Menschen sanfter oder rauher, sein Mitgefül lebhafter oder stumpfer ist, und er andere Menschen mehr oder

weniger schätzt, eine bessere oder schlimmere Meinung, mehr oder weniger Liebe für sie hat, u. dgl. nachdem wünscht er durch Ehre mehr Liebe oder Furcht.

Des einen eigenliebischer Karakter sieht alle Mitmenschen als geringere Wesen, und alle Ehrenbezeugungen als einen geringen Tribut ihrer Schuldigkeit an. Der andere, durchdrungen von dem Gefühle der allgemeinen Gleichheit, fült sich für jede Erhöhung, die ihm andere freiwillig durch Lob und Ehre gewähren, zur Dankbarkeit verbunden, die er wenigstens mit Liebe bezahlt: und was wir lieben, davon wollen wir geliebt sein.

Es giebt nicht leicht etwas, worinn nicht irgend jemand unter gewissen Umständen seine Ehre setzte, so daß manchmal so gar Leute sich Schandthaten rühmen, die sie nie begangen haben. Dieses hängt von der verschiedenen Ideenverbindung, Grundsätzen, Erziehung, Lebensart, Umgang und tausend andern Ursachen ab.

Festigkeit des Karakters im Bewußtsein gründlicher Vorzüge und untadelhaften Wandels ist edler Stolz. Aber leicht kann die Ehrliebe ausarten. Der Ehrgeizige ist unmäßig und erhält nie Ehrenbezeugungen genug.

Des Ruhmsüchtigen lezter Zweck ist, seinen Namen durch alle Gegenden und Zeiten zu verbreiten. Der Stolze bestimmt sein Urtheil nicht nach dem Urtheile anderer; sondern die ihm schuldige Ehre nach der Vorstellung seines Werthes und Vorzuges, die ihm seine Eigenliebe vormalt.

Kein Wunder, wenn er sich so erhöhet dünkt, daß er es andern fühlen läßt, und hochmüthig auf sie herabsieht. Wer zu bequem oder eingeschränkt ist, sich auf wesentlichere Art hervorzuthun oder auszuzeichnen, sezt seine Ehre gar leicht in Kleinigkeiten oder Ungereimtheiten. Seine Eitelkeit gefällt sich in erkauften Titeln, geerbtem Range, erschlichenen Orden.

Herrschaft über andere verschafft so vielen Nutzen, Unabhängigkeit, Freiheit und Mittel zur Befriedigung der Neigungen, bringt Ehre, und dem herrschenden eine hohe Idee von sich, macht so viele Menschen ihm ähnlich, reizt den Trieb zur Thätigkeit: daß sie einem um so reizender sein muß, je mehr er seine Ueberlegenheit und Widerwillen fült, sich zu unterwerfen und zu gehorchen. Natürlich also, daß alle Menschen sie wünschen, sie mögen nun über Meinungen, Willen, Kräfte oder gar Moden durch Weisheit und Einsicht, Rechtschaffenheit, Beredsamkeit, Schwerd oder Schönheit, Zwang, Furcht oder Liebe zu herrschen suchen. Aber freilich kann die Neigung stärker oder schwächer, auf edleren oder unedleren Beweggründen ruhen. Weisheit und Thorheit, tugendhafte und lasterhafte Neigungen wirken auch hier jede nach ihrer Art mit. Wenn der Herrschsüchtige an den Neid denkt, der ihn begleitet, an den Haß, den er schuldig oder unschuldig erweckt, und die Gefahren, denen er oder seine Herrschaft ausgesetzt sein können, so entsteht daraus leicht Grausamkeit, Mistrauen, Arglist, u. dgl. besonders bei einer

gewissen Anlage und Stimmung des Karakters.

VIII. Kapitel.

Liebe, Haß, Freundschaft, Feindschaft.

Die sympathetischen Empfindungen und Neigungen (geistige Anziehung) verhalten sich nach dem Grade der Aehnlichkeit (geistigen Nähe) und wirken Aehnlichkeit (geistige Annäherung). Im höchsten Grade wird der Gegenstand fast eines mit unserem Wesen. Dieses ist auch die Grundlage der Liebe und Freundschaft, Hauptursache ihrer Grade, Verschiedenheit und mancherlei Gestalten.

Der Mensch liebt alles, woran er Vergnügen hat; diese Liebe des Wohlgefallens ist also ganz allgemein, läßt sich auf alles mögliche anwenden: Liebe zur Weisheit, Liebe zum Gelde, Ehrliebe u. dgl. In so fern er das Geliebte einigen Genusses oder Guten fähig denkt, wünscht er ihm Gutes, will ihm wohl z. B. Liebe gegen Thiere. Freundschaft hat nur un-

ter Wesen der nehmlichen Gattung statt, weil sie nicht nur Liebe des Wohlwollens ist; sondern auch ähnliche Gegenliebe, Unterhaltung, Mittheilung fodert. Nur mit Menschen kann der Mensch Freundschaft stiften: Gott z. B. lieben, aber nicht Freundschaft mit ihm errichten. Der Freund muß den Freund ganz kennen, sich ganz ähnlich und gleich wissen — sein anderes Ich.

Daß ganz reine, edle Frenndschaft, Freundschaft, wie sie eigentlich sein sollte, nur unter Guten statt haben könne, ist wohl kein Zweifel. Ob aber lasterhafte nicht Freunde sein können, ist eine andere Frage. Ein lasterhafter sieht sein Ebenbild in einem andern, sich nur im Spiegel abgebildet, gleiche Anlage, gleiche Grundsätze, Gesinnungen, Wünsche, Absichten, Lebensart. Kann hier keine Anziehungskraft wirken? Lehrt nicht die Erfahrung, daß solche Leute oft alles für einander thun? Aber freilich darf die Seele nicht ganz verderbt, muß noch des Mitgefüls einigermaßen fähig, Wort und Treue muß ihr noch heilig sein, wie man es oft auch bei den niederträchtigsten Bandit-

findet. Denn sonst zieht sich der Mensch ganz in sein Selbst zusammen. Alles außer ihm ist ihm nur Mittel zu seinem Genusse, zur Befriedigung seiner Begierden.

Da sich die Liebe auf so vielerlei, verschiedene Gegenstände richtet, so erhält sie nothwendig dadurch ein manchfaltiges Ansehen, wenn schon die allgemeinen Hauptgründe immer die nehmlichen bleiben: Liebe gegen Gott, gegen den Freund, gegen das andere Geschlecht, gegen Eltern, Kinder und andere Verwandte, gegen Wohlthäter (Dankbarkeit), gegen das Vaterland, gegen Feinde, allgemeine Menschenliebe, Liebe gegen Thiere, gegen Verstorbene und bei einer feurigen Einbildungskraft selbst auf eine gewisse Art gegen leblose Dinge.

„Die Gegenstände (sagt Hemsterhuis), nach welchen die Seele verlangt, können mit ihr, entweder von einer, oder, in Ansehung ihrer von fremder Art sein. Diesem gemäß steht die Lebhaftigkeit des Verlangens oder vielmehr der Grad von Anziehungskraft der Seele immer im Verhältniß mit der Gleichartigkeit des verlang-

ten Gegenstandes; und dieser Grad der Gleichartigkeit ist wieder nichts, als Grad der Möglichkeit ihrer vollkommnen Vereinigung."

„Man liebt z. B. eine schöne Statue weniger als seinen Freund, den Freund weniger als die Geliebte, die Geliebte weniger als das höchste Wesen; und aus diesem Grunde macht dann auch die Religion größere Enthusiasten als die Liebe, die Liebe größere als die Freundschaft, die Freundschaft größere als die Begierde nach materiellen Dingen. —"

Dieses der geistigen Natur eingewebte Gesetz verbindet die Geister in ein Ganzes, und, so lange sie mit Materie umgeben sind, mit dieser. Denn, (wie Herder bemerkt) da Freundschaft und Liebe nach Vereinigung mit den Begehrten dürsten, weil sie in ihm den süßesten Genuß des eignen Daseins ahnden und wir unser Dasein nicht in uns, sondern nur durch Reaktion gleichsam in einem Gegenstande außer uns fülen sollen: so vereinigt Liebe die Wesen, wie Haß sie trennt.

Und was drücken wohl die natürlichen Zeichen der Liebe und Freundschaft anders aus? Was Händedruck? Kuß? Umarmung? Warum sind wir so gerne nahe an dem geliebten Gegenstande? schmiegen uns in ihn? Warum theilen wir so gerne die innigsten Gefüle und Gedanken mit ihm? Ist Sprache und jede Mittheilung nicht schwächere Vereinigung — Annäherung? Die liebende Seele kann im höchsten Affekte zu dem Geliebten nicht sprechen; weil ihr die Sprache zu tod, zu unbehilflich ist, sich mitzutheilen. Sie mögte überfließen in des Geliebten Seele. Natürlicher Ausdruck ist ihr bedeutender, sie zieht ihn vor, denn er drückt mehr aus, vereinigt besser, und doch zürnt sie, daß er es nur unvollkommen leiste. Sie redet durch Mine, Aug und Stellung, schliest feste des Geliebten Hand, hängt auf seinen Lippen, preßt ihn an die Brust, ärgerlich noch zwei zu sein. Auf den Lippen schweben sich die Seelen entgegen, und suchen die körperliche Scheidewand zu durchbrechen, die sie trennt. — Der Mensch verlangt, was er noch nicht hat; daher muß wohl die Leidenschaft der Liebe und Freundschaft am heftigsten sein, sie

weniger sie noch das erreicht hat, was sie sucht: Vereinigung: je weniger sie sich noch mitgetheilt, angenähert hat ihrem Gegenstande durch natürliche oder künstliche Zeichen. Daher (wie Zimmermann bemerkt) das Geheimniß der Liebe auf gewisse Weise schon im ersten Kusse, im ersten Seufzer erstirbt, und die Entzückung jenes ersten glücklichen Findens, jener über alle Begriffe süße Augenblick, da beide Geliebten gewahr werden, daß sie sich lieben.

Daß an der Liebe gegen das andere Geschlecht, die als Gemüthsneigung der höchste Grad der Freundschaft ist, auch der allgemeine Geschlechtstrieb Theil habe, ist schon aus den allgemeinen Bemerkungen begreiflich. Nachdem aber die Liebenden mehr Geist oder Körper, mehr Sklaven der thierischen Triebe, oder zu feinern, veredelten Menschengefülen gewöhnt sind; nachdem wird auch ihre Liebe mehr thierische Brunst, oder menschliche Brunst sein. Denn der Mensch ist weder blos Geist, noch blos Thier; aber die Vernunft muß wachen, daß er nicht ärger werde als Thiere: und sie vermag viel, so lange wir fülen, die Seele habe auch Bedürfnisse. —

Wir sind weder Thiere, noch Geister; sondern Menschen!

Nebst der Geschlechtsliebe giebt es auch noch eine gewöhnliche Freundschaft unter Personen verschiedenen Geschlechts, wie unter denen des nehmlichen.

Eifersucht folgt ganz natürlich aus Liebe; wenn sie auch nur auf dem einzigen Grunde beruhte, die uns angenehme Gunst des Freundes und jeder andern geliebten Person ungetheilt zu genießen. Je heftiger die Leidenschaft, und je mehr wir zu verlieren fürchten, wenn andere in gleicher Gunst stehen, desto stärker und leichter die Eifersucht. So wie endlich Eigenliebe, Herrschsucht u. dgl. an der Eifersucht Theil haben können: so ist auch ein Mensch mehr als der andere, in besondern Umständen oder Altern mehr als sonst zur Eifersucht geneigt; nachdem er mehr Zutrauen auf den geliebten Gegenstand, mehr Vertrauen auf seine eignen Vorzüge hat, oder mistrauischer von Karakter ist, und seinen Annehmlichkeiten nicht viel Macht zutrauet, oder wegen anderer Umstände mehr

Ge-

Gefahr ahndet. So sind Alte gewöhnlich eifersüchtig, nebst dem Hange zum Argwohne, den etwa das Alter ausbrütet, auch wohl deswegen, weil sie fülen, wie wenig ihre Annehmlichkeiten Entschädigung leisten für das, was man wegen ihrer Person aufopfert, wie wenig sie sich mit andern messen oder vergleichen können.

Wenn sich Liebe nach Aehnlichkeit, Nähe und Gewohnheit der nähern Vereinigung richtet; so ist es leicht zu begreifen, wie die Liebe gegen Verwandte (wenn sonst nichts einen Unterschied macht,) gewöhnlich größer, und besonders die Elternliebe selbst stärker als die Kindesliebe, am allermächtigsten aber die Mutterliebe ist. Das läßt sich auch auf die Vaterlandsliebe anwenden. Die Dankbarkeit oder die Liebe gegen die Wohlthäter, (welche auch in manche der zeither beschriebenen Neigungen Einfluß hat, z. B. in die Liebe gegen Eltern und Vaterland) ist dem Menschen natürlich und sogar an Thieren bemerkbar. Wenn der Mensch sein Glück liebt, Wohlgefallen an dem hat, was ihm Gutes widerfährt, muß er nicht auch Wohlgefallen, Liebe gegen die Urheber desselben haben?

ben? Muß sich die Idee seines Wohls nicht so eng mit der Vorstellung des Wohlthäters verbinden, daß letztere in dem angenehmen Lichte erscheint als erstere? Muß ihm nicht der wohlgefallen und werth seyn, der ihm durch Wohlthaten Achtung erzeigt? Diese und andere ähnliche Gründe bewirken, daß die Menschen im allgemeinen zur Dankbarkeit geneigt sind; obschon ein ausgearteter Karakter, Uebergewicht unartiger Neigungen zuweilen eine Ausnahme machen können. Die tausenderlei Verhältnisse, Lagen und Umstände, worin Menschen versetzt werden, haben gar mächtigen Einfluß in ihre Aenderung und ihren Karakter So wenig Patriotismus, oder Menschenliebe in jenem erhöheten Sinne unter den Menschen ganz gemein sind: so ist es doch die Menschenliebe in der nachgelassenern weniger strengen Bedeutung. Der Mensch ist dem Menschen nie gleichgiltig. Er hat Wohlgefallen an dem, was ihm ähnlich ist, und Sympathie. Der Mensch ist ein geselliges Thier, wie alle Erfahrungen zeigen. Menschen, und selbst schon die Kinder, unterhalten sich mit Thieren, wenn sie keine ähnlichere Gesellschaft haben. Bäume werden angeredet,

wenn

wenn die Leidenschaft zur Mittheilung der Gefüle drängt.

Sympathie und Ideenassoziation, beide unterstüzt von einer feurigen Phantasie, erwecken Liebe und Sorgfalt gegen Leichname. Wir fülen ihre Verlezungen mit, und suchen sie also davor zu sichern.

Auch abgerechnet den Beitrag religiöser und anderer Meinungen, wird man sich also um so weniger über die oft so weit gestiegene Liebe gegen Thiere wundern dürfen, besonders wenn man bedenkt, daß lebhafte Einbildungskraft und reizbares Gefül oft selbst mit leblosen Gegenständen sympathisirt.

Aber wenn der Mensch Sympathie, Menschenliebe hat, warum will er andern Böses? woher Haß? Feindschaft? Rachsucht? Grausamkeit?

Wenn einmal die selbstsüchtigen Triebe in Bewegung gesezt sind, so ist das alles nicht mehr so unbegreiflich, ohne Anlage und angebohrnen

Hang

Hang dazu vorauszusetzen. Ohne von jenen zufälligen Ursachen und Leidenschaften zu reden, welche unter besondern Umständen zur Grausamkeit und feindseligen Neigungen führen können, als Herrsch- und Eroberungssucht, Stolz, Geiz, Wollust, Feigheit u. dgl. kann uns ein Mensch, von dem wir uns beleidigt glauben, den wir mit oder ohne Grund für den Stifter unseres Unglücks, dessen, was uns angenehm ist, halten, leicht verhaßt werden. So wie der Stifter unseres Glücks, unser Wohlthäter uns angenehm ist; so ist uns der zuwider, der uns wahres oder eingebildetes Uebel zugefügt hat. So wie wir jenem wohl wollen, wollen wir diesem übel. So wie wir also jenem gelegentlich Gutes erzeigen, erzeigen wir diesem Böses, und dieses wünschen ist ja schon Rachsucht. Dazu mischen sich nun viele andere Ursachen. Wir dünken uns groß, wenn wir uns nichts nehmen lassen, jede Beleidigung reichlich vergelten. Unser Werth ist gekränkt, wir suchen ihn gleichsam wieder herzustellen, je mehr wir den Beleidiger demüthigen oder durch Qualen fülen lassen, wir furchtbar und wichtig es sei, sich an uns zu vergehen. So wie

wir einen höhern Begriff von uns haben als von andern, so scheinen uns auch die Beleidigungen um so größer und wichtiger, da sie uns betreffen. Wir kennen daher weder Mas noch Schranken bei der Rache derselben. Trieb zur Beschäftigung, und Unterhaltung, Gedankenlosigkeit, auch Gefül unserer Superiorität, Gewalt, Unabhängigkeit u. dgl. haben ebenfalls Antheil an den Grausamkeiten oder der Lust an schauervollen Auftritten z. B. an Hinrichtungen, Thier- und Menschengefechten.

Fünftes Hauptstück.

Geisteszustände.

I. Kapitel.

Ueber Geisteszustände.

So wie es verschiedene Gemüthszustände gibt, so gibt es auch verschiedene Geisteszustände. Das heißt: so wie sich der Wille in verschiedenen Graden, Richtungen und Bestimmungen äußert; eben so zeigt sich das Den-

ken und Bewußtsein der Seele auf gar verschiedene Weise, so wohl was die Richtungen als Grade betrifft.

Wie manche Zustände werden z. B. bestimmt durch die Stufenleiter vom gänzlichen Mangel bis zum höchsten Grade des Bewußtseins, von der Ohnmacht bis zur höchsten Aktivität des Geistes! Daß aber hier sowohl der Körper, als äußere Umstände den wichtigsten Einfluß haben, ist offenbar.

Eben so hat auch der Wille Theil an Bestimmung der Geisteszustände. Denn wie viel kömmt bei Erweckung und Bestimmung unseres Denkens und Bewußtseins auf das Interesse und Verhältniß an, welches Eindrücke und Vorstellungen gegen unsere Triebe und Neigungen haben? Die Geistes- und Gemüthszustände hängen so eng zusammen, fließen in ihren Ursachen und Wirkungen so ineinander, daß sie sich unmöglich in der Erklärung genau von einander söndern lassen, wie schon aus dem wechselseitigen Verhältnisse des Verstandes und Willens natürlich folgt. Schrecken und Ue-

berraschung wirken Ohnmacht, langweilige Gegenstände Schlaf; bei angenehmen, unterhaltenden durchwachen wir Nächte, ohne einigen Reiz desselben zu spüren; und Leidenschaften unter gewissen Umständen und Graden verursachen Wahnsinn und Raserei.

Darüber wird man sich nicht wundern, wenn man aus Erfahrung die enge wechselseitige Verbindung zwischen Leib und Seele (sie bestehe, worinn sie wolle, und sei so unerklärbar als sie immer wolle), die Abhängigkeit und Zusammenwirkung beider kennt und weiß, wie sehr das Denken ins Wollen, und das Wollen ins Denken Einfluß hat.

Viele Ursachen und Wirkungen der Geistes- und Gemüthszustände müssen daher physisch von dem Arzte, andere von dem Seelenforscher untersucht werden. So kann z. B. Wahnsinn im Körper sowohl als in Leidenschaften oder andern geistigen Ursachen gegründet sein, wie ohnehin niemand leicht behaupten wird, daß die Seele eigentlich verrückt sei, sondern nur gestört und bestimmt durch die Zerrüttung der

gröbern oder feinern Körpermaschine nach dem bekannten alten Gleichnisse, daß der geschickteste Künstler mit einem verdorbenen Instrumente nichts vermag. Andere Zustände liegen offenbar ganz in dem Körper, obschon sie durch die enge Verbindung Ursachen und Folgen in dem Geiste haben können, daher sie in dem Betrachte, daß dieser Theil daran nimmt, auch ihm beigelegt werden, z. B. Ohnmacht.

Vermittels des Körpers haben auch oft äußere Umstände, welche noch so geringfügig scheinen, beträchtlichen Einfluß in die Geistes- und Gemüthszustände, auch noch ungerechnet, was sie vermittels der Ideenassoziation vermögen. So wäre es gewiß nicht übertrieben, zu sagen, daß die Witterung dazu beitragen könne, uns gewissenhafter oder leichtfertiger zu machen nicht nur vermittels der Ideen, die mit trübem oder heiterem, stürmischem oder ruhigem Wetter verbunden sind; sondern auch physich durch Modifikation unseres Körpers.

Daß wir wetterläunisch werden, ist ja ohnehin bekannt. Aber freilich vermag auch hier

der feste, in Grundsätzen und Denken geübte, gebildete Geist durch Weisheit mehr als andere. So wie sich der Mensch von äußern Umständen und seinem Körper abhängiger machen kann, so kann er sich auch unabhängiger und freier machen.

II. Kapitel.

Traum.

Einer der bekanntesten Zustände ist der Schlaf nach seinen verschiedenen Graden mit seinen Folgen: Traum, Schlafreden, Schlaf- oder Nachtwandeln.

Was man unter Wachen und Schlafen versteht, ist jedem aus Erfahrung bekannt, wenn sich auch nicht ganz genau beschreibea läßt, was Schlaf sei, oder die Grenzen zwischen Schlaf, Schlummer und Wachen. Erfoderte man zum Schlafe lauter ganz dunkle Vorstellungen, Mangel alles Bewußtseins, so stehen Träume im Wege. Wollte man sagen, er unterscheide sich durch gänzliche Unthätigkeit des Körpers; so machten Nachtwandler, und Leute, die im

Schlafe

Schlafe reden, eine Ausnahme. Eben so scheinen nicht gerade alle äußere Sinne immer verschlossen, indem z. B. Schlafende bei gewissen Berührungen und Gefülseindrücken durch Zurückziehen oder Bewegen anzeigen, daß sie es fülen. Wenn wir schlafen, so ziehen wir beim Froste öfters die Decke an uns. Sollte dieses immer plötzliches Erwachen und Wiedereinschlafen sein? — Doch sind das alles Eigenschaften des Schlafs, nur mehr und weniger mit gewissen Ausnahmen.

Es gibt Grade des Schlafes: tiefer, traum- und bewußtloser Schlaf bis zum leichtesten Schlummer.

Merkwürdig für die Seelenlehre ist der Schlaf, wenn er mit Traum oder Schlafwandeln verbunden ist. Aber was man zur Erklärung dieser Zustände sagen kann, ist freilich nicht so befriedigend, als man wünschen mögte.

Auch wachend träumt man öfters. Leute von feuriger Einbildungskraft besonders werden von Vorstellungen, die ihre Aufmerksamkeit

fesseln, oft so fortgerissen, daß sie wachend ihr Bewußtsein auf sie einschränken und zu träumen scheinen.

Im Traume hat der Schlafende sehr lebhafte Vorstellungen, so daß er sie deswegen und weil kein Eindruck anderer Art ihn aus der Täuschung reißt, für Wirklichkeiten hält.

Oft ist der Ideengang im Traume ganz ordentlich, oft auch chimärisch. Nicht selten räsonnirt und reflektirt die Seele in demselben und denkt sogar zuweilen im Traume schon, daß es bloser Traum sei! Die Seele, so viel Erfahrung lehrt, wirkt im Traume wie im Wachen fort. Der Körper, dessen äußere Sinnenwerkzeuge, wenigstens zum Theile oder alle in einem gewissen Grade, verschlossen sind, setzt seine Lebensbewegungen fort, und seine feineren Theile oder Organe, wovon die Seele in ihren Gedächtniß- Einbildungs- und auch andern Operationen abhängt, scheinen im minder festen Schlafe, der zum Traume geschickt ist, zu ihren gewöhnlichen Verrichtungen fertig zu sein. Werden sie nun durch einen unmerklichen

äußern

äußern Eindruck, durch Bewegung der innern festen oder flüssigen Theile oder auch durch eigene fortwährende Thätigkeit in Bewegung gesetzt, so wirken sie auf die Seele, wie bei Empfindungen oder Phantasien im Wachen. Die Seele verfährt also auch nun eben so damit, als mit jenen Materialien, die sie durch die Sinne erhält.

Da sie aber zur nehmlichen Zeit keine andern sinnlichen Eindrücke, keine Vorstellungen hat, die sie an ihre wahren, gegenwärtigen Verhältnisse erinnern könnten, so läßt sie sich täuschen. Daß sie aber zuweilen doch denkt, es sei nur Traum, mag von Einmischung einer plötzlichen Empfindung herkommen, die zwar die Phantasien in ihrem Laufe nicht auf einmal gänzlich verjagen kann (wie wir so gar im Wachen manchmal gewisse Bilder nicht loswerden können) aber doch die Seele in einen Mittelzustand zwischen Wachen und Schlafen setzt: wie denn auch die Erfahrung zeigt, daß wir nicht lange in demselben bleiben; sondern bald erwachen (wenn wir nicht anderer Ursachen wegen von neuem fest einschlafen), so daß wir einen

solchen Gedanken als Anfang des Erwachens ansehen können.

Da nun die Bewegungen im Körper und die äußern Einwirkungen, wodurch etwa nach den Gesetzen der Ideenassoziation der Traum veranlaßt wird, sich sehr unordentlich folgen und die mechanische Phantasie hier freies Spiel hat, so entstehen daher jene Ungereimtheiten und ungeheuren Vorstellungen in Träumen.

Man erzält mancherlei von weissagenden Träumen, wovon vieles übertrieben, das übrige, wenn auch glaubwürdig, doch nicht bestimmt genug ist, um darüber zu urtheilen. Denn hier kömmts auf die geringsten Umstände an. Was man also darüber sagen kann, bestehet größtentheils darinn, daß sie zuweilen durch Zufall zugetroffen, zuweilen durch Ideenverbindungen aus dem Gegenwärtigen und Vergangenen das Künftige vorhergesehen worden: wie man im Wachen manches durch Räsonnement vorherbestimmt, auf manches durch Ideenverbindungen verfällt, was zutrift. Unzulänglich bleiben die Erklärungen immer, wie unsere

Kennts

Kenntnisse, besonders in so dunkeln Gegenden, wo uns Erfahrung und Spekulation gänzlich verlassen.

Das Schlafreden sowohl als Nachtwandeln nach seinen verschiedenen Arten scheint von außerordentlich lebhaften Ideen im Traume, und von Beweglichkeit jener Körpertheile, welche zum Reden oder andern Verrichtungen nöthig sind, herzurühren.

Wenn die Seele im Schlafe reden oder gehen will, so wirkt sie wohl eben so in den Körper als wenn sie im Wachen will, und glaubt daher auch, daß sie gehe, rede ꝛc. Sind nun die Werkzeuge der Sprache oder Bewegung unfähig, ihre Einwirkung aufzunehmen, und ihr gemäß zu wirken, so folgt nichts, wie wenn manchmal Kranke Glieder bewegen wollen, welche dazu unfähig sind, nur daß diese durch andere Sinne u. dgl. bemerken, daß die Bewegung nicht erfolge, welches im Traume nicht geschehen kann. Sind aber die körperlichen Werkzeuge fähig, die verlangten Verrichtungen zu leisten, so erfolgt das nehmliche, wie im

Wachen, nur daß alle oder einige Sinne verschlossen sind: Nachtwandeln, Schlafreden.

Daß sie nirgends anstoßen oder Unheil anrichten, ist bei bekannten Wegen und Verrichtungen wohlnicht so außerordentlich: da ja auf ähnliche Art auch Blinde oder andere im Dunkeln ohne zu tasten, schnell in ihrem Hausse herumgehen und manche ihrer Arbeiten verrichten. Daß sie aber zuweilen körperliche oder geistige Beschäftigungen vornehmen, die ihnen sonst nicht so glücken würden, davon lassen sich wenigstens einige Ursachen angeben. So klettern sie ganz sicher und stürzen, wenn sie erwachen. Dazu mag wohl viel beitragen, weil sie nicht furchtsam und schwindlicht im Schlafe sind. Daß sie manche Geistesarbeiten geschickter als sonst ausführen, dazu hilft außer dem Zufalle auch das, daß die ganze Seele hier konzentrirt ist auf die eine Beschäftigung. Doch bleiben noch Erscheinungen genug sehr auffallend.

III. Kapitel.

Enthusiasmus.

Enthusiasmus ist hohe Intensität, Anspannung der Seele. Eine Hauptidee reißt die ganze Aufmerksamkeit der Seele auf sich. Sie sieht nur diese, aber diese mit hoher Kraft. Die Seele verliert sich ganz in dieser Idee. Sie ist Mittelpunkt. Alle Kräfte arbeiten auf sie hin.

Enthusiasmus entspringt aus dem Feuer der Einbildungskraft, und dem Interesse und Reize der Vorstellung, der Verbindung, in welcher wir sie mit unsern herrschenden Neigungen finden.

Bald reizt ein Gegenstand die Seele durch die befriedigende, angenehme Thätigkeit, die er den denkenden Kräften, bald durch die Aussichten, die er den Triebe verspricht. Im ersten Falle wird das ganze Erkenntniß-, im andern das Begehrungsvermögen im höchsten Grade von Intensität auf den Gegenstand konzentrirt. Es entstehet also entweder Begeisterung des Genies, oder Begeisterung des Herzens, die aber sehr von einander abhängig sind, und aus ein-

ander

ander entstehet. Beim Enthusiasmus des Geistes entstehet die lebhafteste Durchschauung des Gegenstandes nach den kleinsten Bestandtheilen.

Beim Enthusiasmus des Herzens streben alle Wünsche auf den Gegenstand. Aeußerste Aufmerksamkeit und Wirksamkeit bei beiden und Drang zur Mittheilung. Die Seele ist voll. Sie muß luft sich machen, ihre heftigsten Gefüle drohen sie zu zersprengen. Daher heftigste Ergießung in Darstellung oder Handlung: beide Bild der entflammten Seele.

Enthusiasmus ist sehr gut: nur muß die Phantasie nicht gewöhnt sein, gleich mit dem Verstande davon zu lauffen. Ohne Enthusiasmus geschah noch nichts großes, das die Menschheit ehrte. Enthusiasmus macht Helden aller Art, Edle, die sich ihren Brüdern aufopfern, Patrioten, die die Freiheit nicht überleben wollen, Weise, die für Wahrheit und Tugend sterben, große Geister, deren Adlerblick die Wahrheit ohne Hülle, die Natur in ihrer Werkstätte, die Seele in ihren geheimsten Schlupfwinkeln erspähet, Künstler jeder Art, deren

Wer-

Werke leben. — Was ist hohe Menschenliebe? Was ist Gottes- und Tugendliebe des Heiligen? Was ist jede edle Neigung, die wir bewundern?

Auch die Fertigkeit der Seele, die sie durch reizbares Gefül und Gewohnheit hat, bei einer gewissen Vorstellung in Enthusiasmus zu gerathen, wird Enthusiasmus genennt. Daher: er hat Enthusiasmus für sein Fach; und auch die Benennung Enthusiast.

IV. Kapitel.

Schwärmerei.

Der Schwärmer träumt wachend, und handelt nach den Geburten seiner Phantasie. Zuweilen liegen bei dem Schwärmer ganz erdichtete Vorstellungen als Wirklichkeiten zum Grunde, zuweilen übertreibt er die Vorstellungen, zuweilen die Rührung oder Anhänglichkeit an Gegenständen, und legt ihnen daher rührende Eigenschaften bei, die nicht da sind. Was der Schwärmer liebt, sind Engel; was er haßt, Teufel.

Platner unterscheidet, (so wie beim Enthusiasmus) ästhetische, leidenschaftliche und moralische Schwärmerei: erstere Uebertreibung der Empfindung, sowohl der sanften, als starken; die zweite aus jeder Gemüthsbewegung, wenn sie übertrieben, Ton und Farbe jeder Idee gibt z. B. traurige Schwärmerei; die dritte entlehnt ihre Rührungen aus dem Gefüle der Pflicht; daher: freundschaftliche, patriotische, religiöse, menschenfreundliche Schwärmerei.

Ueberhaupt zeigt sich die Schwärmerei in so vielerlei Gestalten, als es Gegenstände gibt, die sich übertreiben lassen und Arten der Beschäftigung mit denselben. Alle Arten von Schwärmerei haben das mit einander gemein (so verschieden auch oft körperliche Ursachen, Veranlassungen und Umstände sein mögen) daß sich die Seele ganz auf gewisse Vorstellungen oder Empfindungen wirft, von diesen ausgeht, und auf sie jederzeit zurückkömmt, alles aus diesem Gesichtspunkte und Lichte betrachtet, und daher ihre Stimmung nicht von den Eindrücken und Gegenständen erhält, sondern diese viel-

mehr nach jener umbildet. So wird der traurige Schwärmer nicht traurig, weil ihn traurige Gegenstände bestürmen; sondern die Gegenstände dünken ihm traurig, weil er es ist. Wenn eine solche Richtung der Seele einmal herrschend geworden ist, so ist es natürlich, daß er alles einseitig betrachtet, einen sehr eingeschränkten Gesichtskreis erhält, und seine Hauptidee oder Neigung, weil er beständig darüber brütet, täglich mehr überspannt.

Auch lassen es hier die Leidenschaften nicht fehlen, sich die Gelegenheit zu Nutzen zu machen, und etwa von der Schwärmerei eine anständige Bedeckung zu borgen, in der sie ohne Vorwurf erscheinen können, ohne daß der Schwärmer selbst den Betrug merkt, wie z. B. die irdische Liebe bei Einsiedlerinnen gar oft als Andacht auftreten soll, daher sie denn mit Engeln und Geistern, ja dem Heilande selbst kosen.

Ueberhaupt ist die Einsamkeit, so erhabene Vortheile sie sonst gewähret, dem Schwärmer sehr nachtheilig, wie alles, was einseitige Be-

trachtungen begünstiget und Gelegenheit gibt, ungestört über seinen Phantasien zu brüten. — Am meisten hat sich religiöse Schwärmerei, Fanatismus berüchtigt gemacht.

So schlimm, ja schrecklich aber oft die Folgen der Schwärmerei sind, so verdammt dieses doch nicht gerade alle Schwärmer. Schwärmerei kann oft unschuldig, oft so gar, wenn der Schwärmer keine zu schwache Seele ist, so gar edel sein, und dem Geiste erhabenen Schwung geben, wodurch der Sinnlichkeit, Trägheit, oder solchen Lockungen, die uns von einem edeln Ziele abhalten könnten, das Gleichgewicht oder Uebergewicht abgewonnen wird. Enthusiasmus an sich ist gut, Enthusiast Ehrenname. Enthusiasmus entschädigt oft die Menschheit für ihre Einschränkung.

„Liebe z.B. ohne Enthusiasmus (sagt Schlosser) was ist sie? Der Spötter kann nicht lieben. Er fühlt zu sehr, wie kurz die Menschheit ist.“ — Wenn Enthusiasmus an sich gut, der Uebergang zur Schwärmerei aber so gar leicht ist, sollte es nicht oft besser sein, ein wenig

schwär-

schwärmen als gleichgiltig sein? Wenn der Zweck gut ist, was liegt daran, wenn des Schwärmers Idee davon ein wenig zu erhaben, die Mittel etwas übertrieben, ein Streben zu heiß ist? immer besser, als daß er unregsam da liegt wie ein Stein, und nicht vom Platze will, bis er getreten wird.

Soll man also Spott wider die Schwärmerei gebrauchen? — Ein Verwahrungsmittel gegen schädliche Schwärmerei mag er zuweilen sein, ein Heilmittel des schon Angesteckten wird er nicht leicht werden. Schwärmerei nimmt die Seele zu sehr ein, macht sie zu fest, als daß der Pfeil des Spottes eindringen könnte. Der heftige Schwärmer wütet und flucht der Lästerung, der Sanfte seufzt über die Kränkung und beweint duldend die Verstocktheit der Profanen, bleiben beide, wie sie sind und wünschen Proselyten: jener durch Sturm, dieser durch menschenfreundliches Beten.

Sehr wahr sagt Schlosser: „Im Menschen brennt himmlisches Feuer. Der Enthusiasmus facht es oft an zum Mordbrand; der Spott

bläst aus. Ist kein Mittelding zwischen Spott und schädlichen Enthusiasmus? — Unschädlicher Enthusiasmus ists! — Lehrt den Schwärmer Gerechtigkeit; dann laßt ihn fortschwärmen, so lang er will. Setzt dem Enthusiasten einen guten Zweck, und er ist Ebenbild Gottes!"

V. Kapitel.

Verrücktheit.

Man nennt öfters einen im uneigentlichen Verstande verrückt, wenn er etwas ungeschicktes thut oder sagt: man meint, du wärst verrückt.

Im eigentlichen Verstande heissen diejenigen so, welche offenbar ungereimte Empfindungen oder Ideenverbindungen für wahr halten. So dünkt sich einer Fürst, ja Gott selbst; glaubt, er habe stroherne Beine, oder sein Urin würde die ganze Stadt überschwemmen.

Tiedemann setzt daher die Verrücktheit darinn: daß gewisse sehr offenbare, und nach allgemei-

gemeinen Erfahrungen allgemein festgesetzte Empfindungsarten unverbesserlich verfälscht, und gewisse sichtbar unschickliche Ideen mit einander verbunden werden.

Nicht bei einem zeigt sich die Verrückung so, wie bei dem andern. Einige dieser unterschiedenen Verrückungen haben auch besondere Namen.

Es gibt vorübergehende Verrückungen, wobei richtige und unrichtige Vorstellungen durcheinanderlauffen, die zuweilen mit, zuweilen ohne eigentliche Krankheit, etwa aus dem Genusse gewisser Dinge entstehen. Von jenem gibt das Phantasiren in Fiebern, von diesem die Trunkenheit ein Beispiel.

Manche anhaltend Verrückte haben eine einzige unrichtige Vorstellung, mit der sie sich beständig beschäftigen, wie jener Theologe, der den ganzen Tag nichts sprach, als: die Bibel ist im Kopfe, der Kopf ist ist der Bibel; oder der Seiltänzer, welcher beständig auf der Dielspalte, wie auf dem Seile gieng, und bei je-

jedem Fehltritte erschrack, als wenn er hervorunter fiel. Diesen Zustand nennt Tiedemann Tollheit.

Wahnsinnige haben eine unrichtige, sonst aber auch richtige Ideen, es sei nun, daß sie sich in äußern Verhältnissen oder ihrer Person irren. So glaubt einer, er sei arm, oder verdammt, ein anderer, er habe statt der Nase einen Elephantenrüssel, oder sei in einen Wolf oder eine Gans verwandelt.

Narren haben bei anhaltender Verrücktheit durch einander gemischte richtige und unrichtige Ideen.

Verrücktheit, in so fern sie sich in heftigen, affektvollen Ausbrüchen äußert, heißt Raserei. Wuth könnte man dadurch unterscheiden, daß diese auf Gefahr und Verletzung der Umstehenden zielt, nach der Bedeutung, in welcher dieses Wort auch auf nicht verrückte Zornige angewendet wird.

Verrücktheit ist immer Zerrüttung des Körpers, bei welcher die feinere oder gröber Organisation der Seele den gehörigen Dienst versagt oder sie in ihren Verrichtungen hindert oder verwirrt. Denn was sollte Verrückung der denkenden Geisteskraft heissen? Dann wird Verrücktheit auch oft bewirkt durch körperliche Veranlassungen, geheilt durch Arzneimittel und pflanzt sich nicht selten durch ganze Familien fort.

Obwohl aber Verrücktheit ihren Sitz im Körper hat; so hat sie doch ihren Grund des Entstehens nicht nur oft im Körper; sondern oft auch in der Seele. So ist sie manchmal Folge von Krankheiten oder dem Genusse gewisser Kräuter, dem Bisse wütender Thiere, Schlägen an den Kopf u. dgl. Es können sie aber nicht nur alle heftige Leidenschaften; sondern auch außerordentliches Nachdenken, Anstrengung des Geistes durch zu starkes Studiren bewirken. Daß so wohl Leidenschaften als Studiren auf den Körper, seine Verdauung, Ausdünstung u. dgl. wirken, ist bekannt, und also auch Verrücktheit dadurch gedenkbar.

Die Verrücktheit zu heilen, müssen sich also oft Arzneikunde und Seelenkenntniß vereinigen: ein philosophischer Arzt. Sonst kann leicht Uebel ärger und selbst melancholische durch die Kur verrückt werden. Oder es helfen wenigstens alle Anstalten nichts, wo ohnehin nicht selten manches zu einseitig betrachtet, und jeder Verrückte nach einer Manier behandelt wird, die auch überdieß noch verkehrt ist. Wie oft verdirbt man nicht diese bedauernswerthen Elenden durch Zusammensperren, Mangel, Schläge, Mißhandlungen, Nachgiebigkeit, Scherz u. s. w. noch mehr!

Sechs-

Sechstes Hauptstück.

Genie und Karakter.

I. Kapitel.

Verschiedenheit der Menschen.

Wenn gleich alle Menschen im allgemeinen sich ähnlich sind, was ihre Grundtriebe und die Zahl ihrer Geisteskräfte anlangt; so finden sich doch unter einzelnen Menschen große Verschiedenheiten theils in der Anlage, theils durch Umstände, und Ausbildung bestimmt. Alle diese Unterschiede aufzälen und auseinandersetzen zu wollen, wäre eine lächerliche Anmaßung, da nicht leicht zwei Menschen mögen gefunden werden, welche sich vollkommen gleich und ähnlich sind.

Aber alle Verschiedenheiten zielen doch zulezt auf Unterschiede des Geistes und Gemüths. Ein Mensch hat mehr oder andere Fähigkeiten oder andere Neigungen als ein anderer. Es

entstehet also die Frage: wie unterscheiden sich die Menschen so wohl in Ansehung ihrer Geisteskräfte, als ihrer Gemüthsneigungen am merklichsten und auffallendsten? Und da diese Verschiedenheiten nicht nur von der Natur sondern auch von den Umständen und Lagen der Menschen abhängen: welche Umstände haben bemerkbaren Einfluß und wie wirken sie? welche sind günstig, welche ungünstig?

Schwer sind diese Fragen, wenn sie gründlich beantwortet werden sollen; weder vollständige Aufzälung, noch Auflösung bis auf die ersten Gründe zu erwarten, wenn auch der enge Raum mehr als allgemeine Winke zum weitern Studium erlaubte. Leicht schließt man in solchen Materien zu allgemein, aus zu wenigen oder einseitigen Erfahrungen; hält leicht das, was unser innerer Sinn uns individuel bezeugt, für Generaleigenschaft, oder mißt wenigstens nach diesem Masstabe andere zu einseitig. Und wie schwer sind Versuche und Beobachtungen über Geistes- und Gemüthsverschiedenheiten, da zu den natürlichen Schwierigkeiten auch noch Eitelkeit und tausenderlei

Ursachen und Verhältnisse kommen, die freiwillige, oft auch unwillkürliche Verstellung angewöhnen!

II. Kapitel.

Genie.

Der allgemeinste Unterschied der Köpfe oder Geister ist wohl der, daß es Dummköpfe und gescheute Leute gibt. Er ist auffallend im gemeinen Leben, obschon er nur Stufen anzeigt, (wie alle Unterschiede der Geister) und oft schief genug beurtheilt wird nach dem Masstabe oder Kennzeichen, dessen man sich zur Unterscheidung dieser Hauptklassen bedient: daher auch einer oft für dumm gehalten wird, den seine Beurtheiler gar nicht begreifen, vielweniger messen können.

Diejenigen, die nicht gerade einfältig oder Dummköpfe sind, können deswegen noch immer gemeine Köpfe sein. Von diesen unterscheiden sich die hervorstechenden und treflichen Köpfe, die auch wieder unzälige Stufen haben und sich überdies noch unterscheiden nach dem

Wir-

Wirkungskreise oder Fache, worinn sie sich auszeichnen können.

Das Wort Genie wird nicht immer in derselben Bedeutung angewendet. Oft bedeutet es jede Geistesanlage, natürliche Stimmung des Geistes, wodurch erworbene Bestimmungen ausgeschlossen werden, zuweilen dehnt man so gar durch Misbrauch seine Bedeutung auf die Gemüthsanlage und den Karakter aus z. B. er hat ein gutes Genie, er weiß sich in alles zu finden, was ihm widerfährt.

Im genauern, wissenschaftlichen Gebrauche wendet man aber dieses Wort nur auf ausgezeichnete, nicht auf gemeine Köpfe an. Doch scheinet auch hier wieder in zwei Redensarten die Bedeutung des Wortes verschieden: er hat Genie; er ist ein Genie. Ersteres sagt man von Leuten, die in erhöhetem Grade zu einem bestimmten Fache oder Geschäfte Anlage haben z. B. er hat Genie zur Malerei, er hat Genie zur Dichtkunst.

Er ist ein Genie sagt noch mehr. So wenig auch immer die Stufe von Fähigkeit genau bestimmt ist, welche man dadurch andeuten will, (denn man unterscheidet auch Stufen des Genies: ein groses Genie, ein Genie der ersten Größe u. dgl.) so zeichnet man durch diesen Ehrennamen doch nur Leute von außerordentlichen Talenten aus.

Wenn man das Wort Erfindung in einer gewissen, nicht zu strengen Bedeutung nimmt, so mögen wohl diejenigen nicht so unrecht thun, welche glauben, daß nur Erfindung oder vielmehr Anlage zur Erfindung, Erfindsamkeit zum Range des Genies erhebe. Wer wird wohl den gleich ein Genie nennen, der richtig urtheilt, mit Leichtigkeit ein Fach treibt, gründlich versteht, was über sein Fach gesagt wird, kein gemeiner Kopf ist; der es aber doch immer beim alten bewenden läßt? — Ist nicht jedes Neue Erfindung? Freilich braucht der Dichter nicht gerade eine neue Dichtart zu erfinden, der Forscher nicht das ganze System der Wissenschaften umzugießen, um sich als Genie zu zeigen; aber neue Aussichten von gewisser Erheb-

lich-

lichkeit fodert man doch immer mit Rechte; und sind diese nicht Erfindung? Muß sich das Genie nicht auf eine merkwürdige Art auszeichnen?

III. Kapitel.

Arten des Genies.

Wenn dieses richtig ist, wie Erfahrung und Sprachgebrauch zeigen, daß das Genie Anlage zur Erfindnng haben müsse, so wird wohl bloses Aufnehmen, bloses Erkennen, wobei die Seele nichts hervorbringt, nicht Selbstthätigkeit und Wirksamkeit zeigt, noch nicht Genie beweisen, es sei auch im sehr hohen Grade. Ein Mensch also, den nur das außerordentlichste Gedächtniß (so schätzbar es ist, wenn es andere Fähigkeiten unterstützt) auszeichnet, hat folglich noch keinen Anspruch auf Genie, das sich daher auch bei solchen Fächern und Geschäften, wozu blos Gedächtniß erfodert wird, nicht zeigen kann z. B. bloses Wissen der Geschichte. Nur durch das Räsonnirende, die Philosophie der Geschichte haben sich große Geschichtschreiber und Geschichtforscher als Genies gezeigt.

Man

Man unterscheidet Originalgenies, solche nämlich, die sich selbst Bahn brecheu, ihren ganz eigenen Gang gehen, und sich daher nicht nur durch den Grad, sondern auch die Richtung ihrer Seelenkräfte auszeichnen.

Man pflegt die Köpfe auch einzutheilen nach den Wirkungskreisen, zu denen sie durch ihre verschiedene Anlage bestimmt sind: so spekulative, praktische Köpfe. Allgemeine Grundsätze aus dem besondern finden, Gründe und Begriffe in ihre einfachsten Bestandtheile auflösen, ist Geschäft des spekulativen Geistes. Dazu gehört unermüdeter Tief- uod Scharfsinn. Der Praktiker wendet das Allgemeine auf besondere Fälle an mit scharfem Ueberblicke der Umstände und Folgen.

Das Genie bezeugt nicht zu allen Fächern gleich viel Lust oder Fähigkeit; daher man es nach der Kunst oder Wissenschaft, wozu es sich schicket, zu benennen pflegt: philosophisches, mathematisches, dichterisches, malerisches u. s. w.

Ein allgemeines oder Universalgenie wäre daher dasjenige, welches zu allen Fächern gleiche außerordentliche Anlage, alle Seelenkräfte in sehr hohem Grade besäße. Man hat über die Möglichkeit eines solchen Genies gestritten. Daß man noch kein solches Genie aus Erfahrung kennt, beweißt nichts gegen seine Möglichkeit. Wohl wird es nie ein Genie geben, das in allen Künsten und Wissenschaften in gleichem außerordentlichem Grade stark ist. Denn das menschliche Leben reicht auch bei der größten Thätigkeit und den schnellsten Fortschritten dafür nicht zu. Aber könnte einer nicht so glückliche Naturgaben besitzen, daß, widmete er sein Leben der Dichtkunst, er ein großer Dichter, widmete er es der Philosophie, er ein großer Philosoph, widmete er es der Tonkunst, er ein großer Tonkünstler würde und so durch alle Fächer? wie einige große Geister sich mit glücklichem Erfolge in verschiedenen Fächern versucht haben, z. B. Leibnitz. Ich sehe bei der Möglichkeit nichts ungereimtes; wohl aber einige Schwierigkeiten bei der Anwendung eines solchen Universalgenies. Denn daß z. B. treffliche Einbildungskraft und hoher Verstand als

Fähig-

Fähigkeiten in der Seele sich ausschließen und aufheben, behauptet wohl niemand mit Grunde. Aber freilich wer die Hälfte seines Lebens hindurch sich blos mit solchen Fächern beschäftigt hat, bei denen hauptsächlich Einbildungskraft zum Grunde liegt, und nun, nachdem er es in denselben zur geniemäßigen Vollkommenheit gebracht, sich mit Spekulation beschäftigt, dessen Genie man sich vielleicht in Abstraktionen nicht gleich vortheilhaft zeigen, da die Phantasie durch Uebung einmal so zu sagen das Uebergewicht d. i. eine Fertigkeit erlangt hat, sich in alle Geistesgeschäfte zu mischen und dem Verstande allenthalben vorzugreiffen. Nur in diesem uneigentlichen Verstande kann man sagen, daß gewisse Seelenfähigkeiten oder vielmehr Fertigkeiten einander in gewissen Graden ausschließen, wegen der entgegengesetzten Vorbereitung und Uebung, die sie erfodern.

IV. Kapitel.

Ueber Beurtheilung guter Köpfe.

Nur dann ist der Geist ruhig, aber dann auch vergnügt, wenn er eine Beschäftigung und Unterhaltung hat, die seiner Kraft und Fähigkeit angemessen ist. Daher wirft sich das Genie mit Hitze auf seinen Gegenstand, wenn es ihn einmal gefunden hat; Hindernisse können es nicht davon abhalten. Daher hat der Geist in gleichem Grade Lust als Fähigkeit zu einem Fache. Außer dem Universalgenie können nur gemeine Köpfe zu allen Fächern gleiche Lust haben, weil sie zu keinem vorzügliche Fähigkeit haben und daher nicht mehr und nicht weniger und nicht anders von einem als von dem andern unterhalten werden. Sie werden also, da sie gleichgiltig gegen alle sein müssen, eigentlich von keinem Fache angezogen. Sie lieben keine Kunst oder Wissenschaft wegen der Kunst selbst; wegen des Reizes, den sie für sie hat; sondern ihre Neigung und ihr Fleiß für ein Fach wird von äußern Ursachen (z. B. Aussicht auf Gewinn oder Ehre) bestimmt. Bestimmen sie diese

Ums

Umstände morgen für ein anderes Fach, so treiben sie es mit gleichem, kaltem, ruhigem Eifer. Nicht so das Genie. Dieses treibt nur sein Fach mit Hitze wegen des Gegenstandes selbst. Tägliche Erfahrungen an jungen Studirenden beweisen das alles.

So wie die wahre Tugend Gutes thut wegen des Guten, eben so arbeitet das ächte Genie. Die Arbeit selbst ist ihm Belohnung. Es ist daher gleichgiltiger gegen Lob und Tadel oder thut wenigstens nichts aus Erwartung desselben. Daher auch Genies so oft unklug handeln, ihr äußeres Glück vernachlässigen, weil sich ihre ganze Seele in die Sphäre zusammenzieht, die ihnen durch ihre Anlage angewiesen ist. So ist es gewiß, daß große Geister (wenn es auch schon nicht allgemein wahr ist, daß sie sich alle durch Sonderbarkeiten auszeichnen) oft misskannt oder misfällig werden, weil sie über dem einen Gesichtspunkte, auf den ihre Seele konzentrirt ist, leicht das versäumen, was man so oft willkürlich zur guten Lebensart rechnet. Wenn sich der Geist in Manieren und Handlungen abbildet, und der Geist genie reiche-

Menschen gewiß anders ist als der Geist gewöhnlicher Menschen: so darf man sich wohl eben so wenig wundern oder es unnatürlich finden, wenn man ihnen zuweilen Sonderbarkeiten Schuld gibt, und sie sie wirklich haben, als daß sie oft bei den herrlichsten Unterhaltungen drückende langweil fülen und in den größten Gesellschaften oft am einsamsten sind, daß sie daher auch gegen manche angebothene Ergötzung Widerwillen bezeugen und dadurch andern nicht selten sehr abgeschmackt und thöricht vorkommen. Was nicht in unser Gedankensystem paßt, ist uns unbegreiflich und gar gerne nennen wir das unbegreifliche ungereimt.

Gute Köpfe (merkt ferner Garve an) die sich selbst überlassen voller Einsichten sind, stehen oft bei den gewöhnlichen Proben, wo sie sich zeigen wollen, schlechtern nach. So wie nämlich der gemeine Kopf durch die erregte Leidenschaft so wohl dem Geiste als Körper nach die gehörige Spannung zur Thätigkeit erhält, so wird sie beim treflichen Kopfe, der beides schon hat, zu stark. Blut und Lebensgeister bewegen sich zu heftig, und die noch verstärkte Leidenschaft schwächt jede Anwendung der Seelen-

lenkräfte. Eben so gibt er nach Zeugniß der Erfahrung an, daß gute Köpfe selten eine gewisse Art von so anhaltendem, so zu sagen sklavischem, ängstlichem Fleiße haben. Durch diesen will und muß der gemeine Kopf alles zwingen, da seine ganze Sache im Lernen besteht. Das Genie will auch wirken; aber durch sich selbst. Es fült sich, verläßt sich auf seine Kraft. Weil ihm nichts schwer scheint, so thut es oft gar nichts, und wenn es was thut, so muß es immer mit gleicher Arbeit eher fertig sein als der gemeine Kopf, folglich mehr Muße behalten. Mit Rechte schränkt aber Garve diese Anmerkung durch nähere Bestimmung für diejenigen ein, die etwa daraus ein Vorurtheil wider den Fleiß fassen mögten: wie nicht selten geschieht, daß man große Geister in Nebensachen so gar Fehlern nachahmt, und sich ihnen dann gleich dünkt. Ohne Fleiß vermag der Mensch nichts. Auch das Genie muß fleißig sein, und alle waren es, welche was großes geleistet haben. Man denke nur z. B. an Leibnitz. Aber ihr Fleiß ist von der Arbeitsamkeit gemeiner Köpfe unterschieden, wie ihre Art zu wirken von der gemeinen Art. Was sie hören und

lesen, ist ihnen Stoff, und eine Idee davon beschäftigt sie oft Tage lang, weil sich tausend eigene anschließen. Sie schränken sich nicht auf das bloße Fassen ein, wie gemeine Köpfe, die also natürlich in ihren Kenntnissen mehr von andern abhängen, da sie weniger eigenes vermögen.

Das große Genie ist daher eben so fleißig als der geringere Kopf nur immer sein kann; aber anders. Der Fleiß des gemeinen Kopfs geht (so zu sagen) nach aussen; der Fleiß des Genies nach innen. d. h. Der große Geist brütet eben so unermüdet und heißdürstend über seinen eigenen Ideen als z. B. der fleißigste Gelehrte von mittlerem Geiste über seinen Büchern.

V. Kapitel.

Karakter.

So wie nicht ein Geist dem andern ganz ähnlich und gleich ist, so ist es auch nicht ein Gemüth dem andern d. h. so wie die Fähigkeiten eines Menschen größer oder von Natur und

Umständen anders bestimmt sind: so sind es auch die Neigungen. Dieses bestimmte Verhältniß nun der Neigungen und Triebe, so wohl der Stärke als Richtung und Fertigkeit nach, wodurch sich die Gemüther von einander unterscheiden, heißt Karakter.

Jeder Mensch will, was ihn beglückt; verabscheuet das Gegentheil. Dieß ist Grundmaxime des allgemeinen Menschenkarakters, die also auch bei allen einzelnen zum Grunde liegt.

Aber was ist Glück? Und welches sind die Mittel dazu? darinn weichen die Menschen von einander ab. Wie und wornach beurtheilt dieser oder jener das Gute? worinn setzt er dasselbe? in welchem Grade der Stärke ist seine Neigung? Diese Fragen bestimmen die einzelnen Karaktere; aber sie wären schwer überall genau zu beantworten.

Es gibt sinnliche und unweise Menschen, welche gleich den Thieren sich vom gegenwärtigen Eindrucke fortreißen lassen. Weise und kluge Menschen bedenken die Folgen, handeln

mit Absichten nach Ueberlegung und Grunden. Einige sind selbstsüchtig, andere großmüthig. Jene opfern alles ihrem werthen Selbst. Ihre Person ist der einzige Gegenstand, auf den sie achten. Diese opfern sich andern. Einige Menschen haben feines Mitgefül, andere sind fast ganz gefüllos. Einige thätig, andere unthätig. Jene haben lebhafte, heftige Empfindungen und Begierden; diese schwache oder gemäßigte. Nebst diesen allgemeinen Verschiedenheiten, die durch die Grade und das wechselseitige Verhältniß der allgemeinsten Grundtriebe bestimmt werden, gibt es unzälige besondere. In dem einen herrscht eine, in dem andern mehrere Neigungen zugleich. In dem einen wechseln die herrschenden Neigungen, in dem andern bleiben sie. Dieser ist standhaft, jener veränderlich.

Nun sind aber die allgemeinen Triebe bestimmt, so daß besondere Neigungen daraus entstehen, nachdem ein jeder in einen besondern Gegenstand sein Wohl setzt, und ihn daher begehrungswerth findet. So viele besondere Neigungen also herrschend werden können, so viele

besondere Karaktere können entstehen: Edle, Niederträchtige, Stolze, Eigennützige, Geizige, Wollüstige, Eitle, Ehrsüchtige, Herrschsüchtige, Menschenfreunde, u. s. w.

VI. Kapitel.

Ursachen der Verschiedenheiten.

Die Ursachen, welche so wohl in die Geistes- als Gemüthsverschiedenheiten Einfluß haben, sind so vielerlei, und oft so unmerklich, daß sie sich nicht alle angeben lassen: und diejenigen, welche davon reden, pflegen daher noch den Zufall als eine eigene Klasse anzuführen, wohin nämlich alle jene gehören, welche nicht vorhergesehen sind, oder nicht allgemein gleichen Einfluß haben.

Obschon dem Genie durch Umstände nichts gegeben oder genommen werden kann, so kann es durch Umstände geleitet, aufgemuntert, aufgehalten, entwickelt, gebildet oder zurückgehalten werden. Denn gar viele Genies sind der Welt unbemerkt vorübergegangen, weil die Umstände ihnen nicht erlaubten, in ihre Sphäre

zu kommen. Eben so hängen zwar die Grundtriebe nicht von Umständen ab; aber desto mehr die Begriffe und Grundsätze, wodurch jene geleitet werden: unsere Begriffe von Gut und Bös, Glück und Unglück, Bedürfniß u. dgl. Die Umstände können diese oder jene Neigung begünstigen oder entwickeln.

Die unzähligen Ursachen, welche den Geist und Karakter bestimmen, liegen theils in dem Menschen, theils außer demselben.

Das erste, wovon so wohl Geist als Karakter abhängt, ist offenbar der Körper (denn sein Einfluß in die Seele ist bekannt), also Organisation, Temperament und jede andere Bestimmung des Körpers.

So weiß z. B. jeder, daß jedes der beiden Geschlechter verschieden ist im Karakter, daß sich daher jedes bei seinen Leidenschaften anders zeigt als das andere, und daher das Weib auf eine andere Art liebt als der Mann, so nämlich wie es der Karakter dieses oder jenes Geschlechts mit sich bringt. — Was den Körper ändert,

dert, hat also ebenfalls Einfluß z. B. Nahrung, Klima, Lebensart, Mäßigkeit oder Unmäßigkeit, Gesundheit oder Krankheit, Alter und Jugend, Witterung u. dgl. So ist z. B. bekannt, welchen außerordentlichen Einfluß Fasten und gute Diät auf die Seelenoperation hat.

Von Seiten des Geistes muß alles das Einfluß haben, was gewisse Grundsätze, Leidenschaften oder Neigungen begünstigt oder festsetzt. Denn hier bestimmt auch alles, was unmittelbar den Geist bestimmt, mittelbar den Willen, und was unmittelbar den Willen bestimmt, bestimmt auch mittelbar den Geist. Was daher in die Leidenschaften Einfluß hat, hat durch dieselben auch Einfluß auf den Geist und was auf die Grundsätze und Begriffe Einfluß hat, hat auch Einfluß durch dieselben auf das Gemüth: Gewohnheit, Erziehung, Umgang, Stand, Religion, Nation, Regierungsform, Sitten und Gebräuche, besondere Begebenheiten und Zufälle, Glück und Unglück u. dgl. m. So sollte jeder, der wahre Vollkommenheit kennt und schätzt und über sich nachdenken mag,

der

der Fürsehung für ausgestandenes Leiden danken. Es ist das beste und sicherste Reinigungsmittel, veredelt und erhebt die Seele, macht sie sanft und gefülvoll, voll Menschenliebe und Trieb zum Guten, wenn es recht angewendet wird. Wir lernen dadurch schätzen, was wahres Gut ist, und vieles entbehren. — Mancher hat seinen Jugendleiden das meiste Gute zu danken, was an ihm ist, das meiste Edle, was er sein Lebenlang thut, und das meiste reine Vergnügen, das er genißt. Wer das Unglück nicht kennt, schmeckt auch das Glück nicht. Wie wahr sagt Herder: „jeder edle Widerstand, jes„des tiefe und stille Leiden prägt trefliche Züge „uns in Gesicht und Seele."

Siebentes Hauptstück.

Mensch und Thier.

I. Kapitel.

Vergleichungs.

Wenn man den Menschen nach dem Endzwecke seiner Einrichtung mit andern Geschöpfen vergleicht, (sagt Platner) so kann man dreierlei in ihm unterscheiden: sein mechanisches Leben, sein geistiges Leben und die Vernunft. Das mechanische Leben hat er, wie alle Thiere, mit den Planzen, das geistige mit den Thieren gemein. Vernunft ist sein unterscheidendes Kennzeichen. Das mechanische Leben nämlich bestehet in der regelmäßigen Bewegung der flüssigen Materien in ihren Kanälen und zeigt sich allein z. B. in ungebohrnen Kindern, im tiefen Schlafe, zuweilen noch eine Zeitlang nach dem Tode. Das geistige Leben bestehet in dem Bewußtsein der empfangenen Veränderungen und dem Vermögen, demselben gemäß die Verrich-

richtungen seiner äußern Werkzeuge zu bestimmen d. h. Vermögen zu empfinden, und sich willkürlich (nach eigener, den Umständen gemäßen Bestimmung) zu bewegen. Da Pflanzen nicht Zwecke, nur Mittel sind, so ist ihre ganze Bestimmung Erhaltung, so wohl der einzelnen als der Art, welches leztere Fortpflanzung heißt. Dazu ist das mechanische Leben genug. Denn es erhält die einzelnen Pflanzen, indem es Nahrung einsaugt, diese Flüssigkeiten umtreibt, absetzt, in feste Theile verwandelt, das unbrauchbare ausstößt und den Abgang ersetzt. Erhaltung der Gattung oder Fortpflanzung wird durch Zubereitung und Entwickelung des Samens erzielt.

Thiere sind nicht blos Mittel; sondern auch Zweck: ihre Bestimmung nicht blos Erhaltung; sondern auch Genuß der Erhaltung. Dazu geistiges Leben.

Denn Genuß ohne Bewußtsein ist unmöglich, willkürliche Bewegung nothwendig, um die Bedürfnisse, die nicht gleichgiltig, nicht mit dem Thiere wie mit den Pflanzen mecha-

nisch

nisch verbunden sind, sich zu verschaffen, unangenehme (also zweckwidrige) Eindrücke abzuwenden, angenehme sich zu verschaffen. Was sind also Thiere? wie unterscheiden sie sich von dem Menschen?

II. Kapitel.

Thiere.

Daß die Thiere bloße Maschinen seien, wird nicht leicht einer behaupten, der unpartheiisch, nicht nach vorgefaßten Meinungen; sondern nach Erfahrungen und Aehnlichkeit zu schließen gewöhnt ist.

Die Thiere sind dem Körper nach betrachtet Maschinen, ihrer Bestimmung nach aber ist ein höheres Wesen mit Bewußtsein, eine Seele in die Maschine gesetzt, wodurch dieselbe von innen (nicht wie andere Maschinen von außen) zur Bewegung bestimmt wird. In so weit das Thier Maschine ist, ist es nur Mittel, also seine Bestimmung, wie jene der Pflanzen, Erhaltung; in so weit es Geist ist, ist es Zweck, also seine Bestimmung innere Vollkommenheit,

Ge-

Genuß. Alles, was auf diese Art aus einem Körper als Mittel, einer Seele als Zweck oder mechanischem und geistigem Leben besteht, ist Thier.

So vielerlei Arten mechanischen und geistigen Lebens oder so vielerlei Arten der Erhaltung und Glückseeligkeit oder des Genusses des Daseins also möglich sind, so vielerlei Arten von Thieren sind möglich. Daher zweierlei Gattungen Wesen in unserer sichtbaren Welt: mechanische und thierische, solche deren Zweck blos Erhaltung und andere deren Zweck Erhaltung und zugleich Genuß der Erhaltung ist. In diesen zwei Gattungen aber unzälige Arten, so vielerlei Arten der Erhaltung in der ersten; und so vielerlei Arten der Erhaltung und Glückseeligkeit in der zweiten möglich sind. Daher unübersehbare Stufenleiter! — Der höchste Geist, Gott braucht keine Mittel zur Erhaltung und Glückseeligkeit: also in ihm nicht Mittel, nur absoluter, höchster Selbstgenuß, folglich weder Stufe noch Veränderung oder Veränderlichkeit möglich. Ob es aber außer ihm in der großen Kette endlicher Wesen auch noch blos geistige gebe, oder ob alle stufenweise

in

in Organisation gehüllt seien, die immer feiner von der groben Hülle unbeweglicher Halbthiere bis zum verklärten Lichtkörper aufsteige, daß folglich drei Hauptgattungen von Wesen existirten (die übrigen blos Stufen): Materielle Wesen ohne Bewußtsein, die blos Mittel; Materielgeistige Wesen, die zugleich Mittel und Zweck, und endlich der reine höchste Geist, der aus sich selbst wirklich, blos Zweck durch unwandelbare innere Seeligkeit ist? — das sind Fragen, worüber Vermuthung sehr angenehm, Wahrscheinlichkeiten hinreichend, behauptende Entscheidung unmöglich, zu kühn wäre für den eingeschränkten Menschenverstand.

III. Kapitel.

Thierseelen.

Da es so vielerlei Thiere gibt, so ist offenbar, wenn man über die Thierseelen redet, daß nicht alle Behauptungen für alle Thiere gelten. Einige sind allgemein, z. B. daß die Thiere Bewußtsein haben, und nicht blose Maschinen sind. Andere hingegen gelten nur von einigen Thierarten, oder von einigen mehr von andern weniger,

von

von einer Art unter dieser, von einer andern unter andern Bestimmungen z. B. die Untersuchungen über besondere Kunsttriebe, die Frage: ob die Thiere Vernunft? ob sie eine Sprache haben.

Wie unterscheiden sich die Thiere vom Menschen? — Die Fragen, welche man hier aufzuwerfen pflegt, sind meistens so unbestimmt, und die Begriffe, welche darinn vorkommen, so relativ, daß man sie oft entweder gar nicht oder auf zwei entgegengesetzte Arten beantworten kann.

Die größte Schwierigkeit ist noch diese: was wir von unserer Seele, ihren Kräften und Trieben wissen, wissen wir durch den innern Sinn; welches soll also das Mittel sein, etwas von den Thierseelen zu erkennen? — Freilich Erfahrung. Aber hier können wir blos nach der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit ihrer Aeusserungen mit den unserigen auf ähnliche oder unähnliche Fähigkeiten und Triebe in den Thieren schließen. Ein mißlicher Weg, wobei wir leicht irren, und auf allen Fall uns vieles

verborgen bleiben muß wegen Unvollständigkeit der Erfahrungen und Versuche.

Sind die Thiere wesentlich oder nur stufenweise vom Menschen verschieden? pflegt man zu fragen. Haben sie Vernunft oder nicht? haben sie Sprache oder nicht? Sind sie perfektibel?

Daß die Thiere in manchem sich dem Menschen ähnlich bezeugen durch ihre Handlungen, in manchem unähnlich, ist Erfahrung. Die Thiere zeigen Empfindung, Imagination, Gedächtniß, unter ähnlichen Umständen erwarten sie ähnliche Erfolge. Der Hund, welcher die Peitsche versucht hat, läuft vor derselben; Thiere, die man auf gewisse Art zum Futter gelockt hat, kommen, wenn sie das nehmliche Rufen hören, und lassen sich auf mancherlei Weise abrichten. Alles dieses zeigt sich bei einer Thierart mehr, bei der andern weniger. Das Vermögen, unter ähnlichen Umständen ähnliches zu erwarten, (eine Art Ideenassoziation) nennt man oft vernunftähnliches Vermögen. Haben also die Thiere Vernunft? Es kömmt darauf

an;

an, was man unter Vernunft versteht. Menschenvernunft haben sie wohl nicht. Aber etwas der Vernunft ähnliches legen ihnen doch viele bei. Will man das nun unvollkommnere Vernunft nennen, so haben sie Vernunft. Und was sollte auch sonst vernunftähnliches Vermögen bedeuten als Vernunft, deren Wirkungskreis eingeschränkter, deren Richtung nicht so frei ist als bei dem Menschen?

Haben die Thiere Sprache? Da die Thiere keine Vernunft haben, so brauchen sie keine Sprache und sind keiner Sprache fähig, schließen einige. Ihr Schluß ist in der Form ganz richtig; aber die Materie etwas unbestimmt und gewagt. Daß sie einer so freien, vollkommnen Sprache fähig seien als die Menschen, haben wir freilich keinen Grund zu behaupten; daß sie aber durch natürliche Zeichen ihre Empfindungen und Affekte ausdrücken, und sich auch sonst einander mittheilen, lehrt die Erfahrung, wenn man auch nicht gerade mit Meier ordentliche Befehle, Unterredungen und Berathschlagungen der Ameisen behauptet. Hätten sie Vernunft, wie die Menschen, warum erfänden sie sich nun

keine

keine menschliche Sprache, da doch Manche Sprachorgane haben? Warum lernten selbst die, welche dem Menschen mechanisch nachsprechen lernen, nicht ihre eigenen Begriffe durch Worte ausdrücken? Warum sind die Thiere nicht perfektibel (eine Folge der Vernunft) d. h. warum bilden sie sich nicht selbst? warum findet man unter den Thierarten, selbst den vollkommneren, solchen, die auch gesellig leben z. B. den Affen, keine Erfindungen, nicht mehr Kultur, als die ältesten Naturforscher schon fanden? Warum stirbt die von Menschen erlernte Geschicklichkeit eines Thiers mit ihm, und bringt nicht Bildung und Reformation unter seine Art, wie große Genies bei den Menschen?

Die Thiere haben also nicht so viel Fähigkeiten als der Mensch. Sollen ihnen aber blos Grade der menschlichen Fähigkeiten fehlen? oder sollen sie der Zahl nach weniger Fähigkeiten besitzen als der Mensch, und dadurch wesentlich von ihm verschieden sein? Die Frage beantwortet sich aus dem obigen. Nennt man das vernunftähnliche Vermögen Vernunft in nie-

derem Grade, so haben sie einen Grad von Vernunft, und sind also (wenigstens die edlern Thiere) nur stufenweise vom Menschen verschieden. Nennt man aber dieses Vermögen nicht Vernunft, so haben sie keine, und also der Zahl nach weniger Fähigkeiten als der Mensch.

Eine andere Frage ist: gründet sich der Unterschied zwischen Menschen und Thieren in ihren Seelen oder nur in den Körpern, der Organisation? Würde also wohl eine Thierseele in einem Menschenkörper eben das vermögen, was eine Menschenseele itzt vermag? Ungeachtet der Gründe, die für beide Meinungen angeführt werden, läßt sich doch hievon eben so wenig mit Gewißheit behaupten, als bei der Frage: ob Menschen nur durch den Körper oder auch am Geiste selbst verschieden seien? Die Erfahrung schweigt; denn alle Zergliederung und Untersuchung vermag nicht in die feinsten Theile einzudringen. Mag also die gröbere, sichtbare Struktur noch so ähnlich oder verschieden gefunden werden, so gilt davon noch kein Schluß auf die innere, feinste Organisation,

sation, auf die es doch zu lezt ankäme, und die sich den Sinnen entzieht.

IV. Kapitel.

Instinkte.

So wie die Thiere in ihren Fähigkeiten eingeschränkter sind als der Mensch, so sind sie es auch in ihren Handlungen. Selbstliebe, Trieb zu dem, was ihnen angenehm, und gegen das, was ihnen unangenehm ist, das Grundgesetz alles Handelns lebender Wesen, wirkt auch nothwendig bei den Thieren; aber eingeschränkter als beim Menschen. Das Thier sucht Nahrung, wendet Gefahren ab, pflanzt sein Geschlecht fort, und auch beim Thiere ist Neigung zu den Jungen unter allen die stärkste. So wie aber das Thier sich von der Pflanze unterscheidet, daß seine Bedürfnisse nicht durch blosen Mechanismus befriedigt werden, so unterscheidet es sich von dem Menschen dadurch, daß es schon von der Natur Anweisung zur Befriedigung derselben erhalten hat, und nicht Erfindung braucht. Der Mensch hat nicht nur mehr Fähigkeiten; sondern auch mehr Reiz und Veran-

lassung, sie zu entwickeln und anzuwenden. Diese Regel herrscht durch das ganze Thierreich. Was die Natur einem Thiere an Geisteskräften versagte, ersetzte sie ihm durch Instinkte, Stärke oder andere Vorsorge für seine Bedürfnisse. Es ist eine bekannte Bemerkung, daß sie dem Menschen, so wie die meiste Anlage für sich selbst zu sorgen gab, eben so auch am meisten zu sorgen überließ. Er hat weder ein Fell zu seiner Bedeckung, noch natürliche Waffen zur Wehr und Erhaltung, noch Instinkte, die ihn leiteten in Anschaffung seiner Bedürfnisse. Unter allen jungen Thieren bedarf das Kind am längsten fremder Hilfe. Und ungeachtet der Mensch von Natur stark und schnell ist, so ist er doch keines in so hohem Grade, daß es ihm alle fehlenden Vorzüge, die ein Thier in diesem, das andere in jenem voraus hat, ersetzte. Was soll ihm also das alles ersetzen? — Vernunft: und diese vermag es reichlich.

Des Menschen Triebe gehen auf allgemeine Zwecke z. B. das angenehme, Erhaltung u. dgl. zu welchen sein Geist die Mittel erst finden muß. Er hat also dadurch Reiz zur Vervollkommung.

Er

Er richtet die Mittel nach den jedesmaligen Umständen, oder seine Erfindung schöpft sie aus denselben. Er ist also uneingeschränkt in der Art seiner Existenz. Er kann auf jede Art in allen Gegenden fortkommen.

Die Thiere haben nicht blose unbestimmte Triebe; sondern Instinkte d. i. solche, welche sie nicht nur auf allgemeine Zwecke; sondern nach bestimmten Mitteln zu ihrer Befriedigung treiben. Sie können die Mittel nicht nach den Umständen richten; sondern diese müssen jenen angemessen sein. Sie können also nur da und dann fortkommen, wo und wann die äußern Umstände ihnen jene bestimmten Erfordernisse gewähren, welche ihre Instinkte voraussetzen. Daher Einschränkung in der Art ihrer Existenz. Eine besondere Art von Instinkten sind noch die Kunsttriebe, welche verschiedenen Thieren zukommen z. B. das Weben der Spinne, das Bauen der Biene u. dgl.

Je mehr Instinkte, desto eingeschränkter, einförmiger das Dasein! höchste Eingeschränktheit und Einförmigkeit beim blos mechanischen

Leben nach den Gesetzen der Bewegung. Geistiges (thierisches) Leben um so eingeschränkter, je mehr es durch Instinkte an Umstände gebunden wird. Vernünftiges Leben unbeschränkt, manchfaltig bestimmt sich nach den Umständen! Je mehr die Vernunft sich entwickelt, je mehr sie Meister wird über Mechanismus und Animalität (denn beide Arten von Leben sind auch im Menschen): desto freier, unbeschränkter, unabhängiger, desto näher seiner Bestimmung ist der Mensch! —

II. Buch.

Von der Wahrheit.

Alle unsere Untersuchungen in Rücksicht auf Wahrheit lauffen dahinaus: 1) Was ist Wahrheit? oder wann ist unsere Erkenntniß wahr? und wie müssen wir also unsere Erkenntnißkräfte gebrauchen, um Wahrheit zu erkennen und Irrthum zu vermeiden? 2) Welches sind die allgemeinsten Grundsätze, auf denen unsere Erkenntniß beruhet, und die allgemeinsten Vernunftwahrheiten, welche daraus fließen?

Das Ganze zerfällt also in zwei Theile. Der erste betrachtet die Wahrheit subjektiv d. h. das formelle unserer Erkenntniß, die allgemeinsten Karaktere zur Unterscheidung der Wahrheit von Irrthum, ohne darauf zu sehen, auf welche Gegenstände oder Materien der Verstand sich wendet, wenn er nur den vorgeschriebenen

nen

nen Regeln und Grundsätzen gemäß zu Werke gehet.

Der zweite betrachtet die Wahrheit objektiv d. h. die allgemeinsten Materien der Vernunfterkenntniß, nämlich die allgemeinsten Begriffe und Grundsätze, auf die sich alle unsere Vernunfterkenntniß gründet.

I. Abschnitt.

Von der Erkenntniß der Wahrheit.

Erstes Hauptstück.

Von den Quellen der Erkenntniß.

I. Kapitel.

Sinnliche Erkenntniß.

Das erste, was uns bei der Berichtigung unserer Kenntnisse auffällt, ist wohl die Frage: woher, und wie erlangen wir unsere Erkenntniß?

Das erste, womit sich die Seele des neugebohrnen Kindes beschäftigt, sind Eindrücke der äußern Sinne.

Anfangs verhält sie sich ganz leidend. Beim ersten Eindrucke kann natürlich weder Unterscheidung, noch einiges unmittelbares Urtheilen oder Vergleichen statt haben. Sie nimmt blos gewahr, wie ihr Zustand verändert ist. Ihr ganzes Geschäft ist Aufnehmen der Eindrücke, welche auf die fünferlei Sinneswerkzeuge geschehen, bis sich einmal einiger Vorrath von Eindrücken gesammelt hat, welcher die Grundlage werden kann zum unterscheidenden Bewußtsein der folgenden Eindrücke, Vorstellungen und Urtheile daraus zu bilden.

Um eine klare sinnliche Vorstellung mit Bewußtsein zu haben, muß die Seele unterscheiden den gegenwärtigen Eindruck von sich selbst (vermittels des Bewußtseins schon vergangener Zustände und Eindrücke), und so wohl ihre Vorstellung des äußern Gegenstandes, als ihren eigenen Körper vom äußern Körper, welcher den Eindruck verursacht.

Dieses klare Bewußtsein erhält die empfindende Seele nur nach und nach, wenn sie schon mehrere Eindrücke erlitten hat.

Des Kindes sinnliche Werkzeuge sind offen. Es hört, sieht, schmeckt, riecht; aber alle diese Empfindungen sind gleichsam bloses Fülen. Es ist sich nur bewußt seines Zustandes. Ein Zustand ist ihm angenehm, der andere unangenehm, und das ist alles, was es unterscheidet. Es dehnt sich (wie es der Mechanismus des Körpers mit sich bringt) im behaglichen Gefüle des ersten, windet und krümmet sich beim lezten. Es heftet die Augen auf das angenehme Licht und starrt es an; es blinzt und drehet sich bei zu starker, schmerzender Helle, ohne daß es was unterscheidet als das angenehme vom unangenehmen im Auge.

Nach und nach wird es durch mehrere Sinne von demselben Gegenstande gerührt, kömmt in verschiedene Lagen gegen denselben. Alle diese Eindrücke haben also Verschiedenheit, und doch, in so fern sie der nehmliche Gegenstand verursacht, etwas gemeinschaftliches. Es erhält

hält wiederholte Eindrücke von andern ähnlichen so wohl als verschiedenen Objekten. Und so entsteht allmälig vergleichendes Bewußtsein der Zustände, — Vorstellung.

Da die Seele nach und nach mehrere Zustände und Veränderungen, Eindrücke leidet, und in allen Bewußtsein hat, so unterscheidet sie sich von den vorübergehenden Veränderungen und Eindrücken.

Eben so, da die verschiedenen Eindrücke der äußern Sinne, in so weit sie vom nehmlichen Objekte in verschiedenen Lagen oder Empfindungswerkzeugen gewirkt werden, immer etwas gemeinschaftliches zum Grunde liegendes, von der Wirksamkeit der Seele unabhängiges haben, so unterscheidet die Seele von dem Eindrucke ein Etwas, welches denselben unter verschiedenen Umständen verursacht: einen empfindbaren Gegenstand ausser ihr. Und so entwickeln sich allmälig die Vermögen der äußern und innern Sinne mit einander, und liefern verschiedene Vorstellungen.

Noch immer aber ist die sinnliche Erkenntniß in der ersten Kindheit sehr unvollkommen und mangelhaft. Die verschiedenen Sinne wirken noch nicht gehörig zusammen, berichtigen und unterstützen einander noch nicht, wie sie bestimmt sind, um alles sinnlich erkennbare an einem Gegenstande gewahrzunehmen.

Wir haben noch nicht Erfahrung genug, kennen noch nicht die eigenthümliche Wirkungssphäre eines jeden Sinnes, um die Vorstellungen des einen durch den andern zu prüfen. Wir glauben unserm Auge, welches doch nur Schatten und Licht beurtheilen kann, daß die himmlischen Körper flache Scheiben sind. Das Kind hält die gemalte Blume an der Wand für wirkliche körperliche Form, greift nach ihr, so weit sie auch entfernt ist, weil es noch nicht die gehörigen Ideen der Größe vorräthig hat, um hier die Entfernungen beurtheilen zu können.

Der Blindgebohrne, der so eben anfängt zu sehen, meint, die Körper lägen ihm auf den Augen. Sein ungeübtes, zartes Aug fült und sieht die Körper zugleich, und vermengt das

unge-

ungewöhnte Sehen mit dem bekannteren Fühlen, bis es die verschiedenen Ideen allgemach abscheiden lernt.

Alle Sinne zusammen liefern uns eine vollständige sinnliche Vorstellung von den Gegenständen. Dazu muß aber jeder seinen eigenthümlichen Beitrag liefern. Die Sinne haben wir von Natur, wie alle unsere Fähigkeiten. Wir müssen sie aber durch Uebung gebrauchen und anwenden lernen. Nicht jede Gewahrnehmung oder Empfindung ist schon Erfahrung, welche Erkenntniß gründet; sondern nur, wenn schon vorräthige Vorstellungen uns in den Stand setzen, zu vergleichen, zu urtheilen und mit klarem Bewußtsein feste Vorstellungen zu bilden.

Wie wichtig diese Erfahrungsvorstellungen und Kenntnisse, die wir uns durch unsere eigenen Sinne erwerben, für jeden sind, ist bekannt genug.

II. Kapitel.

Historische Erkenntniß.

Aber nicht alle Erkenntniß können wir auf diese Art erlangen. Wir können unmöglich alle Gegenstände in allen Lagen und Umständen selbst empfinden. Wir können eben so wenig alles selbst erfahren, als alle Wissenschaften und Wahrheiten selbst erfinden durch eigenes Nachdenken. Die zweite Quelle, woraus wir also Begriffe und Vorrath zur Erkenntniß und eigenem Nachdenken schöpfen, ist das Zeugniß oder mündlicher und schriftlicher Unterricht und Ueberlieferungen jeder Art.

Ein ganzer sehr wichtiger und reichhaltiger Theil der menschlichen Kenntnisse, die Geschichte beruhet auf dieser Quelle. Andere sind bei Vorfällen gegenwärtig, wo wir nicht gegenwärtig sind, oder sie haben eine Verbindung, welche uns abgeht, mit solchen Personen, welche die Begebenheit wissen können, und berichten, was sie auf diese Art wissen. Nicht alle Versuche und Beobachtungen in wissenschaftlichen Untersuchungen haben wir Gelegen-

heit selbst anzustellen. Andere, die sie angestellt haben, berichten uns Verlauff und Ausgang. Es ist uns an den Meinungen und Grundsätzen merkwürdiger Menschen gelegen. Wir erfahren sie durch ihre eigene oder mittlere Ueberlieferung.

Jeder, der die Geschichte seiner Geistesbildung durchgehen will, wird leicht finden, wie viele Kenntnisse er dem Unterrichte zu danken hat. Nicht nur erzählende und beschreibende Geschichte; sondern auch viele unserer Grundsätze, Maximen und Meinungen haben wir dem schriftlichen oder mündlichen Unterrichte zu danken. Und wer wird sagen, daß er ohne allen Unterricht jeder Art zu einiger Summe von Kenntnissen gelangen könne? Dazu wäre das Menschenleben zu kurz und ohnehin die Probe zu gewagt und unsicher. Aber freilich müssen wir wohl unterscheiden historische von dogmatischen Kenntnissen. Nur erstere sind eigentlicher Gegenstand des Unterrichts, leztere werden dadurch nur erleichtert in ihrer Erlangung. Ich mag ein Buch lesen oder mich mit andern besprechen, oder von dem Lehrer in der ersten

Jugend Unterricht erhalten, so können mir alle diese nur bezeugen, was ist oder geschieht. Warum es ist? warum es so und nicht anders ist? zedes Räsonnement, jeden Grundsatz als Grundsatz können sie mir zeigen; aber ich werde ihn nicht für wahr halten, weil sie ihn sagen, sondern weil er mir einleuchtet.

Es ist daher nöthig, daß ich wisse, wie ich mich der Lektür und Unterredung bedienen müsse, um Nutzen daraus zu ziehen, wie ich das Zeugniß, wodurch ich die historischen Kenntnisse erhalte, zu prüfen habe, und daß ich endlich zuvor alles, was nicht historisch ist, und also nicht bezeugt werden kann, alle Vernunftfolgerungen davon absondere.

III. Kapitel.

Räsonnirende Erkenntniß.

Den Stoff, welchen wir aus eigner und fremder Erfahrung gesammlet haben, verarbeitet der Geist durch Nachdenken. Es entsteht höhere Erkenntniß.

Jeder Mensch hat ein gewisses Gedankensystem, gewisse Grundsätze, allgemeine Meinungen und Regeln, nach welchen er handelt. Wenigstens fürs praktische muß jeder Mensch darüber mit sich selbst einig seyn, wenn er auch nicht gerade eine vollständige Theorie bei sich festsetzt. Alles dieses erhalten wir durch eignes Nachdenken, oder borgen es von andern, nachdem wir es zuvor, wenigstens so gut wir können oder mögen, geprüft haben.

Die Früchte des Nachdenkens oder eignen Denkens zeigen sich auch da, wo wir so gar oft selbst nicht glauben wollen, daß wir nachdenken. Welcher Mensch abstrahirt nicht? Wie früh fangen wir nicht an, uns allgemeine Be-

griffe zu bilden! Nur macht freilich sich einer mehr Geschäft daraus, selbst zu denken, als der andere. Wir bilden uns allgemeine Begriffe, ordnen den gesammleten Vorrath eigener und fremder Erfahrungen, ziehen allgemeine Gesetze und Lehrsätze daraus, prüfen die Zeugnisse anderer, urtheilen nach geschehener Vergleichung über Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten, ziehen Folgerungen und schliessen, bilden analoge Begriffe, die durch Erfahrung unerreichbar sind z. B. von Gott, beweisen aus evidenten Grundsätzen ihre Realität, und erweitern unsere Kenntnisse über die Möglichkeit der sinnlichen Erfahrung. Nur hat immer die Erfahrung den rohen Stoff, die Veranlassung oder Analogie dazu geliefert. Wir lösen auf, was sie vorlegt, setzen zusammen, erweitern und verfeinern die Begriffe, machen sie allgemeiner anwendbar durch Hinweglassung des einzelnen sinnlichen, und finden die unbekannten Glieder der Proportion zu den bekannten, welche sie uns angibt. Sind unsere Klassifikationen, Systeme, Wissenschaften, Analogien, Ausmessungen, Gesetze, wie die gemeinsten Künste und Handwerke, unsere Weisheit, ja unsere Thorheiten und Laster selbst

nicht Beweise unserer Erfindung und räsonnirenden Erkenntniß?

IV. Kapitel.

Schluß.

Aus allem diesem läßt sich nun einsehen, woher und wie wir unsere Kenntnisse erlangen, welches die allgemeinen Quellen unserer Begriffe sind. Als allgemeinste und ursprüngliche Quelle aller unserer Kenntnisse können wir den innern und die äussern Sinne ansehen. Das heißt: wir haben keinen wirklichen Begriff, wozu sie uns nicht die Materialien oder Veranlassung und Gelegenheit gegeben haben. Sie liefern uns Vorstellungen, aus diesen söndern wir allgemeine ab, bilden neue durch Auflösung, Trennung, Zusammensetzung, nach Analogien, die sie uns darbieten u. s. w. Nun noch Urtheile, Folgerungen und Schlüsse, so läßt sich der Ursprung aller unserer Begriffe und Kenntnisse aus den Sinnen begreifen, wenn auch schon nicht in jedem einzelnen Falle mehr genau daraus erklären und dahin zurück führen, weil sie oft

schon zu weit von ihrer Quelle entfernt und ausgeartet sind, als daß sie sich leicht wieder erkennen liessen. Auf eben diese Art bilden wir aus dem, was wir durch Zeugniß und Unterricht wissen, viele Begriffe und Kenntnisse. Aber auch das, was andere uns mündlich oder schriftlich berichten, wird wieder durch die Sinne eingesammlet. Obschon also nicht alles eigene Erfahrung ist, so sind doch von unserer Seite das allgemeine Mittel, eigene sowol als fremde Erfahrung aufzunehmen, die Sinne.

Vermittelst dieser sammlen wir aus eigener und fremder Erfahrung — Empfindung und Unterricht — Stoff zur Erkenntniß. Wir verarbeiten sie dann durch eignes Nachdenken, indem wir Folgen und Beweise daraus ziehen, durch beides so wohl neue Begriffe auffinden als andern annehmbar machen, und endlich durch Ordnung und Verbindung des ganzen Vorraths Systeme und Wissenschaften aufstellen, und so zu dem ganzen Schatze unserer Kenntnisse gelangen. Denn all unser Wissen entsteht aus eigener Erfindung (oder Auffindung) und Unterrichte.

Aber sollten diese Kenntnisse alle richtig und sicher sein? Bei weitem nicht. Jeder weiß es aus eigner Erfahrung, wie oft und leicht wir irren, und es erhellet auch von selbst aus den Mitteln und der Art, unsere Begriffe und Kenntnisse zu erlangen. Ein Gegenstand macht einen Eindruck auf die äussern Werkzeuge unserer Sinne, oft mittelbar durch Zwischenkörper (z. B. Luft, Licht u. dgl.). Dieser Eindruck wird durch die Nerven bis ins Gehirn fortgepflanzt. (Denn nur, wo Nerven sind, kann ein empfindbarer Eindruck geschehen, alle andern Theile sind empfindungslos z. B. Haare. Und nur dann kann er gewahrgenommen werden, wenn die Verbindung der äussern Nerven mit dem Gehirne nicht unterbrochen wird.) Und nach diesen Voraussetzungen, die wir freilich nicht bei jeder Empfindung durch unser Bewußtsein unterscheiden, ist erst die Seele im Stande zu empfinden. — Andere empfinden etwas oder hören es gar erst wieder von andern oft selbst bei weitem nicht unmittelbaren Zeugen, und berichten es mir. Wie viele Gefahren in beiden Arten der Erkenntniß zu irren! Waren alle jene Stücke, von welchen die Empfindung

abhängt, wie sie erfordert werden? Hat mir kein anderes Seelenvermögen Vorstellungen untergeschoben, die ich gar nicht empfinden kann, oder wenigstens nicht empfunden habe? Habe ich nicht zu voreilig aus Empfindung geschlossen? Hat der Zeuge die Wahrheit gewußt und hat er sie sagen wollen? Habe ich ihn auch recht verstanden? Habe ich endlich keinen Fehler begangen in Bildung der Begriffe, welche durch eigenes Nachdenken entstehen? Habe ich nicht zu allgemein, zu viel oder unrichtig gefolgert und geschlossen? Bin ich nicht willkührlich oder unrichtig in Anordnung und Verbindung meiner Begriffe zu Werke gegangen?

Alle diese Fragen müssen erwogen werden, wenn wir sicher sein wollen.

Zweites Hauptstück.

Wahrheit und Irthum.

I. Kapitel.

Wahrheit?

Was ist Wahrheit? Wie muß die Erkenntniß beschaffen sein, daß sie wahr heissen kann? und welches ist das Kenzeichen und der Grund, wornach wir beurtheilen, ob eine Vorstellung wahr oder falsch, und weswegen wir annehmen, daß eine Behauptung richtig sei? — Dieses sind zwei Fragen, die von einander müssen unterschieden werden, wenn sie beide gehörig sollen beantwortet werden. Ihre Vermischung hat oft die Erklärungen der Wahrheit sehr schwierig und die Untersuchungen sehr verwirrt gemacht.

Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten, oder des Nachbildes mit dem Vorbilde. Vorstellung und

Nach-

Nachbild oder Vorbild und Vorgestelltes mag übrigens von einer Art sein, von welcher es wolle, der Hauptbegriff bleibt immer derselbe.

In so fern wir eine einzelne Vorstellung blos als Vorstellung betrachten, können wir sie weder wahr noch falsch nennen. Es ergibt sich also offenbar, daß nur unsere Urtheile wahr und falsch sein können. Sie sind nämlich wahr, wenn wir richtig urtheilen, d. h. wenn das bejahende oder verneinende Verhältniß, welches wir durch unser Urtheil festsetzen, statt hat; falsch, wenn das Gegentheil statt hat. Urtheile ich, daß der Gegenstand, den ich mir vorstelle, wirklich sei, und er existirt, so ist mein Urtheil wahr. Urtheile ich, daß er eine gewisse Eigenschaft habe, und er hat sie, so habe ich richtig geurtheilt, mir ihn richtig vorgestellt. Urtheile ich, daß zwei Begriffe einander widersprechen, und sie widersprechen einander, so ist ebenfalls mein Urtheil wahr. Eine besondere Art von Falschheit macht die moralische Falschheit oder Lüge aus. Da nämlich unsere Reden unsere Gedanken ausdrücken oder vorstellen sollen, so sind sie dann falsch (Lügen),

wenn

wenn wir anders von der Sache reden, als wir von ihr denken.

Erkennen wir aber auch Wahrheit? Können wir uns eine Sache so vorstellen, wie sie ist? Und welches ist der lezte Grund, warum wir die Vorstellungsart einer Sache für wahr oder falsch halten? Entweder urtheilen wir blos, daß sich zwei Begriffe verbinden lassen, daß ihre Verbindung an sich möglich sei; oder daß sie verbunden werden müssen, daß ihre Verbindung nothwendig sei; oder wir urtheilen, daß der Gegenstand des Urtheils existire, oder daß er uns gegenwärtig sei; oder endlich, daß er auch gewisse Eigenschaften und Bestimmungen habe.

Für möglich halten wird eine Verbindung, wenn wir keinen Widerspruch, keine Ungereimtheit entdecken, z. B. das Dreieck ist gleichseitig: für nothwendig, wenn wir es nicht anders denken können, weil wir im Gegentheile einen Widerspruch entdecken z. B. das Dreieck hat drei Winkel. Der entgegesetzte Satz: das Dreieck hat nicht drei Winkel enthält einen Wi-

derspruch, indem Dreieck und nicht dreiwinklicht einander widersprechen.

Daß ein Gegenstand existire, gegenwärtig sei, oder gewisse Eigenschaften habe, halten wir für wahr, weil wir es empfinden (aus eigener Erfahrung), weil wir es glaubwürdig von andern bezeugt finden (aus fremder Erfahrung) oder, weil wir es aus vorhergehenden Begriffen richtig folgern.

Es kömmt also darauf an, daß uns weder unsere Sinne noch Zeugnisse betrügen, daß wir richtig schließen, und daß wir uns nicht durch den Schein hintergehen lassen, indem wir für widersprechend halten, was uns nur unbegreiflich ist, oder für nicht widersprechend, dessen einzelne Begriffe wir noch nicht gehörig entwickelt haben, wo uns also noch ein Widerspruch kann verborgen sein. Wir müssen uns daher bemühen, vor allem klare und deutliche Begriffe zu erlangen, und in unsern Folgerungen und Schlüssen behutsam zu sein, und nicht unbescheiden das gleich ungereimt oder unmöglich zu nennen, was vielleicht unser eingeschränk-

ter Verstand' nicht fassen kann, oder sich mit unsern oft mangelhaften und irrigen Vorstellungen und Grundsätzen nicht vereinigen läßt.

II. Kapitel.

Grade der Einsicht.

Nicht immer haben wir gleiche Einsicht in die Gründe dessen, was wir für wahr halten. Zuweilen sehen wir so deutliche und zureichende Gründe, daß wir das Gegentheil uns gar nicht mehr als wahr vorstellen können, — wir sind überzeugt, und nennen den Satz, wovon wir überzeugt sind, gewiß. Sehe ich in dem Gegentheile einen offenbaren Widerspruch, so pflegt man dieses metaphysische oder mathematische Gewißheit zu nennen, z. B. die Sätze der Geometrie. Ist das Gegentheil so lange undenklich, als die Gesetze der Körperwelt bestehen, so daß alle Erfahrungen von physischen Ereignissen für meinen Satz sind, so ist er physisch gewiß, z. B. daß heute Abend die Sonne untergehen werde. Moralisch endlich oder vielmehr psychologisch, wenn das Gegentheil mit den Gesetzen und Trieben, nach denen die

Menschen immer handelten, nicht bestehen kann, z. B. daß der bewährteste Freund mich in einer Umarmung, ohne daß ich ihn beleidigt habe, nicht umbringt.

Oft glauben wir uns überzeugt und sind nur überredet, wenn wir aus mangelhafter, einseitiger Erkenntniß die Gründe nicht einsehen, welche die Richtigkeit des angenommenen bestreiten.

Wir zweifeln, wenn wir nicht wissen, auf welche Seite wir unsern Beifall neigen sollen, weil wir auf beiden gleich viele Gründe finden. Wahrscheinlich ist uns, wofür wir mehr Gründe erkennen als für sein Gegentheil. Und wir glauben dem Ansehen solcher Personen, bei denen wir weder Irrthum noch Betrug fürchten z. B. Kinder ihren Eltern.

Oft leuchtet uns die Wahrheit eines Satzes ein, so bald wir nur seine Begriffe verstehen. Dieses nennen wir evident z. B. zwei mal zwei sind vier. Auch heissen alle andere Sätze (wenigstens mittelbar) evident, deren ausgedrück-

tes Urtheil wir völlig einsehen. Und solche Sätze sind Grundwahrheiten, wenn sie auch gebraucht werden können, mehrere andere daraus herzuleiten.

Die Evidenz eines Satzes entstehet aber daher, daß wir eine vollkommene Kenntniß des Prädikats und Subjekts haben, und der Satz kein anderes Verhältniß der Begriffe ausdrückt, als aus ihrer erkannten Natur so gleich folgt z. B. Jeder Körper ist ausgedehnt, kein Körper ist einfach.

III. Kapitel.

Wahrscheinlichkeit.

Die beschränkte Menschenvernunft muß in vielen Theilen der Erkenntniß mit Wahrscheinlichkeit zufrieden sein. Oft ist uns zwar etwas nicht ganz gewiß, wir sind nicht überzeugt; aber wir vermuthen es doch, weil wir mehr Gründe dafür, als für sein Gegentheil sehen, es ist uns wahrscheinlich. Und diese Wahrscheinlichkeit steigt, je mehrere und wichtigere Gründe für oder je wenigere und leichtere wi-

der die Sache! werden. Unwahrscheinlich ist das, was mehr Gründe wider als für sich hat.

Es ist etwas wahrscheinlich, was durch mehrere Erfahrungen bestätigt: eben so, was in mehreren Fällen oder Arten möglich ist z. B. wenn ich fünf Nummern von Neunzig besetzt habe, so ists wahrscheinlich, daß ich nichts gewinnen werde, weil ich nur in fünf Zügen gewinnen, hingegen in den fünf und achtzig mir fehlenden Nummern verlieren kann. Die Nachricht kömmt, daß von fünf Personen in einem Schiffe eine ertrunken sei. Eine davon ist mein Freund, so ist es wahrscheinlich, daß es derselbe nicht war, weil dieses nur in einem Falle, in vier Fällen aber ein Fremder sein kann. Eben so vermuthet man das Gewöhnliche, Natürliche, weil dieses mehrere Erfahrungen für sich hat.

IV. Kapitel.

Vom Irrthume.

Es ist sehr natürlich und jeder weiß es aus seiner eigenen Erfahrung, daß wir sehr oft irren,

ren, d. h. einen falschen Gedanken für wahr halten. Bauen wir dann auf einen solchen Gedanken neue Urtheile, Begriffe und Schlüsse, so müssen nothwendig ganze Reihen von Irrthümern und ganz irrige Systeme daraus entstehen, und jene ersten sind dann die Grundirrthümer. So offenbar dieses ist, so häufig sind die Quellen und Veranlassungen zu Irrthümern. Im allgemeinen aber irren wir allezeit aus Unwissenheit der zum Grunde liegenden Begriffe und Grundsätze und aus Uebereilung im Urtheilen: wie denn auch die Unwissenden am leichtesten und öftesten voreilig urtheilen, eben weil ihre Unwissenheit die Schwierigkeiten der Entscheidung nicht bemerkt, und die übereilten Urtheiler am längsten unwissend bleiben, weil sie sich schon zu viel zutrauen, und Zeit und Mühe nicht anwenden, gründliche Kenntnisse zu erlangen.

Es gehört also zum Irrthume nicht nur Falschheit des Urtheils; sondern auch Schein der Wahrheit, denn wenn nicht wenigstens ein Scheingrund da ist, welcher uns blendet, so können wir nie etwas für wahr halten.

Wodurch werden aber die nächsten Ursachen unserer Irrthümer: Unwissenheit und Uebereilung veranlaßt? Mancher ist von Natur so zurück gesetzt, daß es schon dadurch ihm erschwert wird, sich der Unwissenheit und den Irrthümern nicht zu überlassen, indem ihn Mangel an einzelnen oder allen Geistesvorzügen oder ungünstige Organisation hindern, Vorstellungen leicht und richtig von aussen zu empfangen, geschickt zu beurtheilen, und zu verarbeiten, und endlich lang, bestimmt und sicher zu behalten. Noch schlimmer wird es, wenn Unordnung und Verwirrung im Studiren, Mangel äußerer Hilfsmittel, oder eingeschränkte Denkfreiheit hinzukommen, welche für sich schon auch glücklichere Geister aufhalten können.

Wenig darf man sich gewiß über die Menge der Irrthümer wundern, wenn man bedenkt, wie gleichgiltig, träg, und partheiisch wir grossentheils bei unsern Untersuchungen zu Werke gehen. Frage jeder sein innres Bewußtsein aufrichtig. Wie gleichgiltig sind wir meistens gegen Wahrheit und Irrthum! oder wie selten gestattet die falsche Scham unserer Eigenliebe,

uns selbst unsere Unwissenheit oder Unvollkommenheit unserer Erkenntniß zu gestehen!

Wie viele Menschen gibt es, welche feurige Liebe zur Wahrheit, tiefes Gefül, wie vieles zu lernen ist und wie gering und unvollkommen unser Wissen noch immer sei, spornt, und eiserne Standhaftigkeit fähig macht, mühsame Untersuchungen lange und angestrengt ohne Schein eines äußern Vortheils auszudauern? Haben wir nicht unsere Lieblingsmeinungen, Vorurtheile, Leidenschaften, und eine Sprache, deren Misbrauch oder Unvollkommenheit uns so oft Worte für Begriffe gibt? Und wer hat es nicht bemerkt, wie oft ihn alle diese zu Irrthümern verleiteten?

V. Kapitel.

Allgemeine Mittel wider Irrthum.

Vorurtheile werden jene Urtheile genennt, welche wir ohne vorhergegangene Untersuchung der Gründe annehmen. Es gibt ihrer mancherlei Gattungen, welche sich aber alle auf ein

gewisses Ansehen gründen, das uns zur Annahme beredet. So gibt es Meinungen, welche uns ehrwürdig sind, weil sie schon sehr alt; andere blenden uns, weil sie neu sind; es entstehen daher Vorurtheile des Alterthums und der Neuheit. Eben so gibt es Vorurtheile der Nation, der Religion, des Standes, der Erziehung, des Zeitalters u. s. w.

Will man nicht (wie es manche thun,) nur falsche Urtheile, welche wir auf Ansehen, ohne hinreichende Untersuchung annehmen, Vorurtheile nennen, so gibt es darunter ganz ehrwürdige Meinungen. Wie viele Meinungen hat nicht jeder, und wie viele müssen nicht viele annehmen, ohne sie in ihren Umständen kritisch beleuchten zu können! Bei vielen Vorurtheilen liegt eine ganz vernünftige Vermuthung zum Grunde. So müssen Kinder ihren Eltern und Lehrern manches glauben, ehe sie räsonniren können.

So ist es gewiß ganz vernünftig, eine Meinung zu ehren, die sich schon Jahrtausende erhalten hat, und so lange wir die Gründe für

und

wider nicht wissen oder nicht beurtheilen können, uns auf ihre Seite zu neigen: ja auch, wenn wir die Gründe für und wider abwägen, uns immer nur mit Schüchternheit und Bescheidenheit bei sehr starkem Uebergewicht wider das Ansehen ganzer Jahrhunderte oder großer Männer zu erklären. Wenn alles gleich ist, können sie wenigstens einen Ausschlag geben. Sie werden doch nicht alle ohne allen Grund geurtheilt haben. Allein wir können den göttlichen Geist eines Sokrates, Plato, Pythagoras, wie es sich gebühret, ehren, und doch behutsam sein, um nicht vom Irrthume beschlichen zu werden. Viele Vorurtheile sind ohnehin zu plump und ihr Ansehen zu ungründlich, als daß das gesagte darauf paßte, welches nur Bescheidenheit empfehlen, und vor wildem Räsonnirgeist warnen sollte.

Wer sich Vorurtheilen überläßt, wagt immer viel: denn wie leicht gehen wir zu weit, wie leicht betrügt uns der Schein des Ansehens! Gegen das gefährliche der Vorurtheile ist also immer bescheidenes Zweifeln anzurathen. Das heißt: jeder Mensch soll einmal alle seine Mei-

nungen revidiren, und sich von ihren Gründen Rechenschaft geben. Während der Untersuchung muß er sie ganz unpartheiisch als fremde Meinungen ansehen, und nach Endigung derselben sich für die Seite bestimmen, auf welcher er das Uebergewicht der Gründe findet. Hat er diese Untersuchungen mit reiner Wahrheitsliebe, Unpartheilichkeit, ohne Uebereilung nach mehrmaliger Wiederholung glücklich vollendet, so prägt er sich die Resultate davon tief ein zur Grundlage seiner Handlungen, Untersuchungen und Urtheile seines ganzen Lebens. Aber freilich ist diese Arbeit eben so lang und schwer, als nützlich: besonders muß man sich auch vor dem gewöhnlichen Fehler hüten, nicht gleich, wenn man einen Satz falsch findet, alle andere zu verwerfen, welche man zeither darauf gründete, bis man untersucht hat, ob sie nicht sonst noch Gründe für sich haben.

Haben wir eine solche Kritik unserer Grundsätze einmal vorausgeschickt, so bewahren wir uns vor den folgenden Irrthümern durch Behutsamkeit und Aufmerksamkeit.

Wer nicht aus Zweifelsucht, sondern aus Wahrheitsliebe an dem zweifelt, was er noch nicht gehörig untersucht hat, und eben so wenig aus dummer Zuversicht auf seine Einsichten entscheidend ist, wird immer wohl die Gründe gegen einander halten, ehe er sich bestimmt. Aus den Quellen der Irrthümer folgert sich von selbst die Hauptregel: sei nicht voreilig in deinen Urtheilen!

Suche Beweiß, wo er möglich ist; Wahrscheinlichkeit, wo jener nicht statt hat; wichtiges Ansehen, wo es gilt. — Bitte Gott um Einsicht und gebrauche deine Fähigkeiten recht, jede nach ihrer Bestimmung, so wirst du so sicher sein vor Irrthume, als Menschen es können.

Drittes Hauptstück.

Von dem Gebrauche der sinnlichen Erkenntniß.

I. Kapitel.

Bestimmung unserer äußern sinnlichen Erkenntniß.

Die erste und allgemeinste Hauptquelle, woraus wir Stoff zur Erkenntniß schöpfen, sind die Sinne. Durch die äussern stehen wir in Verbindung mit den übrigen uns umgebenden Gegenständen. Sie machen nämlich vermittels ihrer Kräfte oder Eigenschaften Eindrücke auf unsere Sinneswerkzeuge.

Wenn diese Eindrücke nun durch die Nerven bis ins Gehirn zum Sitze der Seele fortgepflanzt werden, und die Seele aufmerksam darauf ist, so entsteht in derselben eine sinnliche Gewahrnehmung der Gegenwart und jener Eigenschaften oder Kräfte des äussern Gegenstan-

des,

des, womit er auf das körperliche Organ wirkte. Die Seele wird also dadurch in den Stand gesetzt, ihre Masregeln nach ihren Absichten zu nehmen, und durch Rückwirkung zweckwidrig befundene Gegenstände oder Eindrücke zu entfernen, zweckmäßige aber zu erhalten, und so ihr Wohlsein zu gründen oder vor Störung zu sichern.

Sinnliche Vorstellungen, so lange wir nichts von ihnen bejahen oder verneinen, sind als blose Vorstellungen betrachtet natürlich nie falsch zu nennen. Aller Irrthum, welcher hier begangen werden kann, fällt also auf die Urtheile. Wir müssen daher wohl acht geben, um uns nicht täuschen oder betrügen zu lassen, was in der jedesmaligen Empfindung liegt und was nicht; was die Sinne bezeugen können und sollen, und was ausser ihrem Kreise liegt. Es entstehen also zedesmal die Fragen: Ist der Gegenstand wirklich gegenwärtig, welchen ich gegenwärtig glaube oder ist das, was ich für Empfindung halte, wirkliche Empfindung und nicht vielleicht blose Einbildung? und 2) ist der Gegenstand auch so, hat er jene Eigenschaften,

welche

welche er nach meiner Empfindung zu haben scheint?

II. Kapitel.

Wahrheit der äussern Sinnlichkeit?

Alle Menschen im Traume, und gewissen Krankheiten, und Leute von lebhafter Einbildungskraft auch im gesunden wachenden Zustande glauben oft Gegenstände zu empfinden, welche nicht gegenwärtig sind. Oft scheinen unsern Sinnen Gegenstände gewisse Eigenschaften zu haben, von denen sie hernach selbst das Gegentheil an ihnen finden. Dieses muß uns also allerdings etwas mistrauisch oder wenigstens so vorsichtig machen, daß wir uns nicht so gleich jeder scheinbaren Empfindung mit blindem Glauben ohne alle Prüfung überlassen. Denn wie oft würde uns sonst unser eigener Schatten als Gespenst verfolgen!

Die Gegenstände sind unserer Seele nicht selbst gegenwärtig; sondern sie wirken unmittelbar oder mittelbar auf unser Organ. Die

Rich-

Richtigkeit und Wahrheit unserer Empfindung hängt also von allen den Stücken ab, welche Einfluß in die sinnliche Vorstellung haben: 1) ob der Gegenstand gegenwärtig sei, und Eindruck gemacht habe, ob wir uns nicht haben von der Phantasie erschleichen lassen, 2) von der Lage des äussern Gegenstandes zu unserm Organe. So scheint z. B. ein eckigter Thurm in der Ferne rund 3) von der Beschaffenheit des Mediums oder Mittelkörpers. Ein Stock im Wasser scheint gebrochen; Farben beim Lichte anders als beim Tage. 4) Von dem Zustande des Organs. Der Augenkranke sieht, und manche andere Kranke schmecken oder riechen anders als Gesunde. Und endlich 5) von der Stimmung der Seele. Fragt man sich also, ob man recht empfunden habe, so muß man untersuchen, ob alle diese Stücke im gehörigen Zustande sind. Sind sies und die Seele legt der Empfindung nicht bei, was Phantasie, Ideenverbindung, Vernunft oder Laune hinzugesetzt haben, so ist man hier sicher vor Täuschung.

III. Kapitel.

Prüfung des sinnlichen Irrthumes.

Unsere sinnlichen Irrthümer betreffen das Dasein der Gegenstände oder ihre Eigenschaften, indem wir gegenwärtig glauben, was es nicht ist, oder die Eigenschaften verfälschen.

Wir haben daher vor allem uns in acht zu nehmen, daß wir nicht ein Geschöpf der Einbildung für einen äussern empfundenen Gegenstand halten; und dann, daß wir den Beitrag der sich einmischenden Umstände abziehen, um die Empfindung des Gegenstandes rein zu erhalten.

Wenn uns eine Erscheinung ungewöhnlich und seltsam vorkömmt, pflegen wir das scheinbare Zeugniß eines Sinnes durch einen andern, besonders, wo es angehet, durch das Gefül zu prüfen und zu berichtigen.

Wer ein Gespenst zu sehen glaubt, befület es, um zu prüfen, ob es diesem Sinne eben

so

so erscheine, weil dieser Sinn der solideste ist, welcher die unmittelbarsten Einwirkungen fodert, und sich also nicht wohl durch Schatten oder Dunst hintergehen läßt wie die übrigen, und daher am sichersten Gegenwart körperlicher Gegenstände von phantastischer Erscheinung unterscheiden und söndern kann. Durch diese, wo es möglich ist, mehrmalen sorgfältig wiederholte Probe überzeugen wir uns von dem Dasein des Gegenstandes, besonders wenn auch andere (je mehrere, desto besser) dieselbe Prüfung vorgenommen und das nehmliche gefunden haben.

Da ferner die Gewahrnehmung der empfindbaren Eigenschaften des Gegenstandes von mehreren Stücken abhängt, so müssen wir unterscheiden, was der Gegenstand selbst gewirkt, und was die Umstände von dem ihrigen zur Empfindung hinzugethan haben. Man sucht daher den Gegenstand mehrmalen in mehreren Lagen und Umständen und durch mehrere Sinne (wo es sein kann) zu empfinden, forscht aus den Reden und dem Verhalten anderer, ob ihnen der Gegenstand eben so scheine, und sucht sich

end=

endlich von der Gesundheit und dem gehörigen Zustande seines empfindenden Organs zu versichern, indem man versucht, ob man andere schon bekannte Gegenstände auf die allgemeine, gewöhnliche Art damit zu empfinden im Stande ist. Wenn mir der Thurm in der Ferne rund geschienen hat, so betrachte ich ihn in der Nähe, befühle ihn, frage andere um dieselbe Erscheinung. Und wenn alles zusammenstimmt, so beruhige ich mich. Denn durch diese verschiedenen, mehrmaligen Proben erfahre ich, (welches die eigentliche Frage ist) ob dieser Gegenstand auf mein sinnliches Werkzeug so gewirkt, und durch diesen Eindruck meiner Seele so erschienen sei, wie er auf die Organen gesunder Menschen gewöhnlich wirken und ihnen erscheinen muß, oder ob ihn etwa die einfliessenden Umstände daran gehindert, oder seine Einwirkung durch die ihrige verfälscht haben. Was nämlich die begleitenden Umstände in der Empfindung nicht wirken, das muß von dem empfundenen Gegenstande selbst herkommen. Ich weiß also dadurch, welche Wirkung die Eigenschaften des Gegenstandes auf mich gemacht haben.

Nebst allem dem müssen wir uns aber wohl vor den so gewöhnlichen Irrthümern hüten, der Empfindung zuzuschreiben, was gar nicht empfunden werden kann, und etwa durch wahre oder falsche Schlüsse hinzugesetzt ist.

So können wir eigentlich nicht empfinden, daß etwas nicht ist, denn es ist offenbar zweierlei: ich empfinde es nicht, und es ist nicht. Daß eines die Ursache des andern sei, empfinden wir nicht; sondern schliessen es etwa aus wiederholten verbundenen Empfindungen zweier Dinge.

Daß wir uns oft von der Phantasie erschleichen lassen, und ihre Zusätze zu unsern Empfindungsbildern glauben, ist ohnehin jedem wenigstens aus den Gespenstererscheinungen bekannt.

IV. Kapitel.

Innerer Sinn.

Innere Gefüle und Empfindungen als solche sind immer wahr. Das heißt: der innere Sinn, so lang er (welches sein eigentliches Geschäft

ist) blos von der Beschaffenheit der Ideen und unseres empfindbaren innern Zustandes zeugt, trügt uns nicht. Die Ideen, deren ich mir bewußt bin, habe ich, eben so den innern Zustand, welchen ich empfinde oder: was ich empfinde, das empfinde ich. Aber desto falscher können die Folgerungen, welche ich ziehe, sein, desto gröber kann ich in Ansehung der Ursachen, Wirkungen, Veranlassungen, Gründe, Verbindung u. dgl. irren. Woher entstanden meine Ideen und innern Erscheinungen, worinn ist mein innerer Zustand gegründet? was mag er nach sich ziehen? was soll ich aus meinem gegenwärtigen Bewußtsein schliessen?

Alle diese Operationen gehören nicht in das Gebiet des innern Sinnes, und es sind ihm also auch alle die Fehler und Irrthümer nicht anzurechnen, welche dabei begangen werden. Eben dadurch entstehen auch hier so manche Irrungen und Täuschungen, daß man den innern Sinn einmischt, wo er ganz blind ist, durch ihn empfunden zu haben glaubt, was man gar nicht durch ihn gewahrnehmen kann, sondern

geschlossen hat. So mit vielen Eingebungen und innern Gesichten.

So wie also diese Irrungen nicht Irrthümer des innern Sinnes, sondern des Verstandes und der Vernunft sind: so gehören auch nicht so wohl für jenen als für diese die Vorsichtigkeitsregeln. Da die Hauptquelle des Irrthums hier Erschleichung ist, so ist die Hauptregel: lasse dich nicht erschleichen! Ueberlasse dich nicht zu sehr dem Strohme lebhafter Gefüle; suche, wo Gefahr des Erschleichens möglich ist, durch Deutlichkeit des Verstandes die Lebhaftigkeit der Gefüle aufzuklären, und die Urtheile überlaß den richtigen, nüchternen Operationen einer unbestochenen Vernunft. — Eigenliebe und Neigungen glauben auch hier gerne, was sie wünschen, sehen überall ausserordentliches und greifen dem Verstande in sein Recht.

V. Kapitel.

Beobachtung.

Bei unsern vielen Erfahrungskenntnissen und Erfahrungswissenschaften kömmt es vorzüglich auf richtige und geschickte Beobachtungen und öfters auch auf Versuche an. Freilich hat die Natur gewisse Personen vor andern mit einem besondern Beobachtungsgeiste beschenkt, und die größten Erfindungen veranlaßte oft der Zufall. Aber demungeachtet kömmt es auch hier auf Vorsichtigkeit und einige einfache, aus dem Zwecke folgende Regeln an. Gebohrne Beobachter kennen sie praktisch von Natur schon in dem Triebe ihres großen Geistes, und auch andere können durch frühe Gewöhnung an dieselben ihren Geist zur Beobachtung bilden.

Wir wollen durch Beobachtung die Dinge nach ihrer Natur und ihren Eigenschaften, oder ihre Ursachen, Wirkungen und Verbindungen kennen lernen. Zu diesem Ende wenden wir unsere ganze Aufmerksamkeit auf sorgfältige, genaue und gründliche Betrachtung aller ihrer Erscheinungen, so vieler wir habhaft werden

kön-

können. Und wo diese nicht zureichen, machen wir Experimente oder Versuche, d. i. wir bringen den Gegenstand in solche Lagen und Umstände, daß sich Erscheinungen an ihm zeigen, welche ohne die von uns selbst bewirkten Umstände nicht erfolgt seyn würden.

Wer also einmal mit einer ernstlichen Lust, Wißbegierde und unpartheiischen, von vorgefaßten Meinungen freien Wahrheitsliebe ans Werk gehet, wird auch gewiß das kleinste Ereigniß seiner scharfsichtigen Aufmerksamkeit nicht entwischen lassen, und nichts zu gering achten, es genauer zu beobachten, weil die größten Erscheinungen und Begebenheiten oft von sehr unwichtig scheinenden Umständen abhängen. Eben so wird er sich bemühen, schon vorläufig einige Kenntnisse von den Theorien, schon gemachten Beobachtungen und Versuchen sich zu erwerben, damit er um so besser auf die Hauptpunkte der Erscheinung zu achten wisse, und nicht nur leichter über das beobachtete urtheilen könne; sondern auch auf manche Gedanken geführt werde, die sonst vielleicht nie entstanden wären. Er wird jeden kleinen Zufall

fall, der irgend mit der Sache in Verbindung stehet, zu einem Gegenstande seines Nachdenkens machen, und davon Gelegenheit zu Beobachtungen und Versuchen nehmen, die ihm seinen Gegenstand oft von ganz neuen, unerwarteten Seiten, und Aussichten zu wichtigen Blicken in die Geheimnisse der Natur darbieten werden.

Bei Versuchen, die aber ohnehin schon Kenntnisse voraussetzen, wird er besonders bedacht sein auf geschickte Werkzeuge und Materialen. Man weiß, welche Vortheile die neuere Naturkunde durch Erfindung trefflicher Werkzeuge erhalten, und welche Riesenschritte sie durch die Versuche großer Geister gethan hat. -- Bei Beobachtung der Ursachen müssen wir uns hüten, daß wir einen begleitenden Umstand nicht für die wirkende Ursache halten, oder einer Partialursache, welche dazu beigetragen, den ganzen Erfolg zuschreiben, oder glauben, es bringe etwas allzeit dieselbe Wirkung hervor, was sie nur unter diesen Umständen vermogte. Wir müssen uns bei Erfahrungen und Beobachtungen vor zu allgemeinen

Schlüs-

Schlüssen, Begriffen und Grundsätzen, die nicht daraus folgen, hüten. -- Auch kommen wir oft durch Hypothesen auf die wahre Einsicht der Ursache, wenn wir eine mögliche oder wahrscheinliche voraussetzen, und aus diesem Gesichtspunkte beobachten und experimentiren.

Viertes Hauptstück.

Gebrauch der historischen Erkenntniß.

I. Kapitel.

Sinn der Ueberlieferung.

Wenn die Kritik einmal ausgemacht hat, ob nach dem Eigenthümlichen des Zeitalters, Volks, der Sekte, den Meinungen und Umständen des Verfassers (mit welchen Stücken man also vorläufig wohl bekannt sein muß) die beigelegte Ueberlieferung in gegenwärtiger Gestalt und ohne Verfälschung wirklich von ihm herrühren möge d. h. wenn sie die Aechtheit und Unverfälschheit bestimmt hat; so ist die nächste

Angelegenheit, daß die Hermeneutik oder Auslegungskunst den Sinn der Ueberlieferung untersuche.

Da der ordentliche Zweck eines vernünftigen Redenden oder Schreibenden ist, verstanden zu werden, so setzt man voraus, daß er sich des natürlichen Mittels dazu bediene, und bei dem Sprachgebrauche in seinen Ausdrücken bleibe, d. h. Worte und Redensarten in jener Bedeutung gebrauche, in welcher sie seinem Volke, Zeitalter, seiner Sekte, Wissenschaft oder behandelten Materie und übrigen Verhältnissen und Umständen gewöhnlich waren. Es sei denn, daß er eine neue oder ungewöhnliche Bedeutung angegeben habe. Es kömmt also auch hier wieder (wie bei der Anwendung der ganzen Theorie des Zeugnisses) auf eine sehr genaue vorläufige historische Bekanntschaft mit des Zeugen Zwecke, Karakter und Umständen, und eine feine Beurtheilungskraft und scharfsinnige Menschenkenntniß an.

Nebst den angezeigten Umständen, von denen der Sinn abhängt, muß man sich an den

ganzen Kontext halten. Es ist nicht zu vermuthen, daß sich ein Verfasser selbst widerspreche. Man sucht also eine dunkle Stelle durch Parallelstellen aufzuklären, und nicht nur ohne Noth dem Verfasser keinen ungereimten Sinn beizulegen; sondern auch die dunkeln Stellen so zu erklären, daß sie mit den übrigen geäusserten Meinungen sich vereinigen lassen, und der Verfasser von Widerspruch frei bleibe. Hauptsächlich muß man aber auf jene Stellen als entscheidend achten, und andere darnach beurtheilen, wo der Verfasser sich vorsätzlich über seine Begriffe, Meinungen und seinen Sprachgebrauch erklärt. Denn ein Mensch wird doch entweder seinen Umständen oder wenigstens sich selbst treu bleiben in dem Gebrauche der Ausdrücke. Der Sinn muß also nach dem gewöhnlichen der Umstände oder der Hauptstellen selbst beurtheilt werden.

II. Kapitel.

Glaubwürdigkeit?

Verstehe ich den Sinn, und finde, daß ein mündlicher oder schriftlicher Zeuge eine Bege-

benheit oder ihre Umstände angiebt: bezeugt, daß oder wie etwas geschehen sei, hab ich alsdann wohl Grund, ihm zu glauben? Es kömmt offenbar hier auf die Fragen an: Konnte er das wissen, was er bezeugt? und wollte er es so mittheilen, wie er es wußte? oder: Ist der Zeuge geschickt und aufrichtig genug, mich weder mit noch ohne Schuld zu betrügen?

Ein so vollkommnes Wesen, welches seiner Natur nach unmöglich weder hintergehen noch hintergangen werden kan, hat natürlich die höchste Glaubwürdigkeit und verschafft vollkommene Gewißheit, indem weder an seiner Geschicklichkeit noch Aufrichtigkeit ein Zweifel möglich ist. Bei jedem andern Zeugen müssen beide Erfordernisse erwiesen werden. Sind sie aber einmal hinlänglich bewiesen, so kann ich mich auch beruhigen, und dem Zeugnisse glauben. Nebst dieser äußern Glaubwürdigkeit, welche aus der Aufrichtigkeit und Geschicklichkeit der einzelnen, und der Zahl unabhängiger Zeugen entstehet, fragt man aber auch noch, und zwar vor dieser nach der innern Glaubwürdigkeit der Thatsache, weil das unmögliche durch

Zeug-

Zeugnisse nicht möglich werden kann. Die innere Glaubwürdigkeit eines Faktums besstehet nämlich nach ihren verschiedenen Graden darinn, ob die Begebenheit an sich so wohl als unter diesen Umständen möglich, ob sie wahrscheinlich und nach dem, was vorausgegangen und gefolgt, mehr oder weniger zu vermuthen sei als ihr Gegentheil. Je stärker die innere Glaubwürdigkeit d. i. je gewöhnlicher, alltäglicher, den Umständen angemessener das bezeugte Faktum ist, desto weniger scharf pflegt man die äussere Glaubwürdigkeit zu prüfen. Je ausserordentlicher, unerhörter und verdächtiger aber es ist, desto strenger muß seine äussere Glaubwürdigkeit untersucht und bewiesen werden. Was der innern Glaubwürdigkeit abgehet, muß durch den erhöheten Grad der äussern ersetzt werden. —

III. Kapitel.

Verschiedenheit der Zeugen.

Da nicht alle Zeugen von einer Art sind, so haben dieselben (auch ohne Rücksicht auf Verschiedenheit der persönlichen Fähigkeiten und

ihres

ihres Karakters) nicht gleiches Gewicht. Es giebt Augen- und Ohrenzeugen, gleichzeitige, spätere, einheimische und fremde. Der Augen- oder Urzeuge bezeugt, was er selbst unmittelbar durch seine eigenen Sinne gewahrgenommen hat: der Mittel- oder Ohrenzeuge, was andere ihm wieder berichtet haben. Ohrenzeugen und spätere Zeugen müssen die Glaubwürdigkeit ihres Urzeugen und ihre eigene Treue in Benutzung ihrer Quelle beweisen. Jemehr also die Zahl der Mittelzeugen wächst, jemehr sie sich von der Urquelle entfernen, desto mehr haben sie zu beweisen.

Da also zuletzt alles auf der Glaubwürdigkeit des Urzeugen beruhet, so gilt an sich genommen der Augenzeuge mehr als der Ohrenzeuge, und der gleichzeitige mehr als der spätere. Es gelten also auch alle mittelbaren Zeugen, welche zuletzt aus einem und demselben Urzeugnisse geschöpft haben, nur für einen Zeugen. Haben aber Zeugen weder dieses noch miteinander verabredet, und sind sich an persönlicher Glaubwürdigkeit gleich, so wächst das Gewicht der Zeugen mit ihrer Zahl.

IV. Kapitel.

Geschicklichkeit.

Man unterscheidet an einem Zeugen die äussere und innere Geschicklichkeit. Die innere besteht in jenen persönlichen Eigenschaften, welche ihn fähig machen, das bezeugte gehörig zu bemerken und mitzutheilen. Die äussere in glücklicher Zusammentreffung der Umstände, wodurch er in den Stand gesetzt wird, seine innere Geschicklichkeit so zu gebrauchen, daß er zum Zeugen tüchtig wird.

Der Augenzeuge hat entweder eine Sache zu beobachten, wozu gesunde Sinne und gemeine Urtheilskraft zureichen, oder nicht. In jenem Falle kann jeder aus dem Volke die innere Geschicklichkeit haben; in diesem können nur verständige, sachkundige Leute als Zeugen auftreten. In beiden Fällen aber müssen die Zeugen aufmerksam und eben so wenig durch Stürme im Geiste getrübt als leichtgläubig sein.

Was ihre äussere Geschicklichkeit betrifft, so müssen sie sich so nah, in einem solchen Verhält-

nisse

nisse gegen den beobachteten Gegenstand, in solchen Umständen befinden, wie sie der beobachtende Sinn fodert, um deutlich und mit ungestörter Musse untersuchen zu können.

Der Mittelzeuge, er mag nun gleichzeitig oder nicht, einheimisch oder ausländisch sein, schriftliche oder mündliche Ueberlieferungen gebrauchen, muß ebenfalls seine innere und äussere Geschicklichkeit beweisen. Hatte er Talent, Geschicklichkeit und Kenntnisse genug, seine mündliche oder schriftliche Quelle zu prüfen und gehörig zu verstehen, so hat er innere Geschicklichkeit. Aber was waren das für Zeugen oder Urkunden, deren Benutzung ihm freistand? ließ man ihm Freiheit und Zeit genug, sich mit seinen Quellen bekannt zu machen und seine Nachrichten treu, genau und mit kritischer Auswahl zu sammeln und zu ordnen? Diese Fragen bestimmen seine äussere Geschicklichkeit. Es ist nicht genug, daß ein Mann nebst gehörigem Scharfsinne auch Kritik, Sprache, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften in seiner Gewalt habe; seine Urkunden müssen auch ächt und vollständig sein. Wie viel kömmt hier darauf an, ob

ein Mann, welcher öffentliche Angelegenheiten erzält, Staatsarchive und Originalschriften benuzen, mit Männern, welche in den Staatsverhandlungen mitarbeiteten, Umgang haben, und die gehörigen Erläuterungen einziehen konnte. Man muß wieder Stand und Verhältnisse des Zeugen kennen.

V. Kapitel.

Aufrichtigkeit.

Der geradeste und bequemste Weg ist Wahrheit sagen: dazu gehört keine weitere Absicht. Lügen sind Umwege, fodern Absicht. Von Natur sagen die Menschen die Wahrheit.

Jeder wird also so lang für aufrichtig gehalten, bis ein Grund fürs Gegentheil da ist. So lang also einer weder Nuzen noch Vergnügen von der Lüge haben kann, glaube ich seiner Aufrichtigkeit und noch vielmehr, wenn er sich oder dem, was ihm werth ist, durch Unwahrheit schadete. Dieses gibt die einzigen allgemeinen Regeln zur Prüfung der Aufrichtigkeit eines Zeugen. Aber freilich gehört zu ihrer jedesmali-

gen Anwendung viel Menschenkenntniß, Scharfsinn und Bekanntschaft mit den Verbindungen und Umständen des Zeugen. Auch muß man auf Ton und Manier des Erzälers achtgeben, ob er einfach und ungeschminkt, ohne Einmischung blendender oder parteiischer Bemerkungen fortredet, oder zu verschönern, über einen oder den andern Umstand wegzuschlüpfen, durch Unbestimmtheit der Ausdrücke zwischen Wahrheit und Lüge sich durchzuhelfen, für eine Person zu interessiren, andere zu verdunkeln sucht u. dgl. m.

Aus dem gesagten folgt, daß billig verdächtig sind der Feind, welcher wider den Feind, der Freund, welcher für den Freund zeugen; von großem Gewichte aber der Feind, welcher für den Feind, der Freund, welcher wider den Freund ist. So richtig aber dieses im allgemeinen ist, so scharf muß man im besondern Falle, z. B. in Kriminalsachen, die Voraussetzung prüfen, damit nicht alles Maske ist, und man sich durch verabredeten Freund- oder Feindschaftsschein hintergehen lasse.

VI. Kapitel.

Vergleichung.

Wenn mehrere Zeugen zusammenstimmen, wovon einige weniger von ihren Einsichten, andere weniger Aufrichtigkeit hoffen lassen, so kann man sie oft gegen einander ausgleichen, und durch den einen Theil die Glaubwürdigkeit des andern ergänzen.

Wenn mehrere das nehmliche bezeugen, so muß zu allererst darauf gesehen werden, daß sie nicht aus einer Quelle geschöpft oder abgeredet haben, daß sie unabhängige Zeugen sind. Nur in diesem Falle sind sie eigentlich mehrere. Dieses erkennet man aber aus den bekannten Umständen und Verhältnissen derselben, oder aus ihrer Erzälung selbst. Sie sind durch Ort oder Zeit, Feindschaften, Parteigeist, Absichten und Vortheile zu entfernt von einander, stimmen nicht zusammen in kleinen Nebenumständen, welche eigentlich nichts zur Sache thun, die aber bei vorausgesetzter Verabredung doch zusammentreffen müßten u. dgl. m.

Bezeugen unabhängige Zeugen einmüthig ein Faktum, so haben sie es nicht erdichtet, denn sie könnten sonst nicht genau in dem nehmlichen Gedanken zusammentreffen. Das ist über die menschliche Schwachheit. Auch können viele bei einer Beobachtung, welche nicht ganz über gemeine Kräfte ist, nicht wohl zugleich genau in denselben Irrthum fallen.

Oft schweigt ein gleichzeitiger oder einheimischer Zeuge von dem, was ein auswärtiger oder späterer erzält. Ist dieses eine Begebenheit, deren Gerücht dem gleichzeitigen oder einheimischen Zeugen nicht unbekannt sein konnte, und nach seinen bekannten Absichten mußte er in seiner Erzälung die Sage widerlegen, er übergehet sie aber ganz mit Stillschweigen: so denkt man, er habe sich der offenbaren, bekannten Wahrheit nicht zu widersprechen getraut, und wird im Glauben der Begebenheit sogar durch sein Stillschweigen bestärkt. Ist es aber eine solche, die er, wenn sie geschehen wäre, wissen, und seinem Zwecke gemäß sagen mußte oder wenigstens ohne Gefahr sagen konnte,

te, so ist dieses der Glaubwürdigkeit der Begebenheit schädlich.

Endlich kann es sein, daß des Schweigenden Materie nicht gerade foderte, daß er das Gerücht widerlegte; die Begebenheit konnte ihm unbekannt, oder es konnte auch in seinen Umständen nicht rathsam sein, frei davon zu sprechen. In diesem Falle verliert und gewinnt die Sage nichts durch sein Schweigen.

Fünftes Hauptstück.

Gebrauch der höhern Erkenntniß.

I. Kapitel.

Meditation.

Der menschliche Geist sammlet Materialien durch Sinnlichkeit und Zeugniß (Lektür und Unterredung), und bearbeitet diesen Stoff dann nach seiner eigenen Manier durch Nachdenken oder Spekulation, um sich neue

Kenntnisse zu bilden. Es ist also bei dieser Meditation um Realität und Vollkommenheit der Begriffe, und Gründlichkeit der Urtheile zu thun. Man bemühet sich daher, den Ursprung der Begriffe zu prüfen, dieselben durch richtige Erklärungen zu bestimmen, genau einzutheilen, und durch richtige Schlüsse oder unmittelbare Folgerungen zu allgemeinen Grundsätzen und gründlichen Beweisen zu gelangen.

Das erste ist also immer, daß man nicht Schein für Wirklichkeit nehme. Denn sonst schwebt das ganze Gedankengebäude in der Luft, wenn die ersten Grundbegriffe nicht reel sind. Woher habe ich die Begriffe? und woher weiß ich, daß ein solches Ding wirklich oder möglich ist?

Ist der Begriff aus eigener oder fremder Erfahrung geschöpft oder ein geschlossener Begriff? Wenn ich mir ihn selbst erworben habe, so fragt sich: war meine Erfahrung auch richtig? und lag der Begriff wirklich darinn? oder habe ich ihn richtig aus richtigen Vordersätzen geschlossen? Verdanke ich aber den Begriff andern:

dern: so muß ich wissen, ob und mit welchen Gründen sie mir ihn als einen Begriff der Erfahrung oder Spekulation angaben. Finden wir in einem oder dem andern Falle die Gründe unzureichend, oder gar den Begriff, wenn wir ihn zergliedern, ungereimt, so können wir freilich nichts darauf bauen.

Aber deswegen folgt doch daraus, daß ich oder die, welche mir etwas für einen Erfahrungsbegriff angeben, die Erfahrung nicht gemacht haben oder daß ich die Gründe nicht einsehe, noch lange nicht, daß gar keine Gründe dafür oder alle solche Erfahrungen unmöglich seien.

II. Kapitel.

Erklärung.

Von den erkannten Realitäten wollen wir auch vollständigere, ausführlichere und bestimmte Begriffe haben. Dieses sucht unser sorgfältigeres, wiederholtes Nachdenken. Und wenn es uns nicht an Geiste fehlt, und wir die glücklichen Augenblicke der Fruchtbarkeit zu erhaschen,

und die durch Zufall oder eigenes Forschen erweckten Funken zur leuchtenden Fackel anzufachen wissen, so werden wir auf dem Wege des Forschens nicht unglücklich sein, und mehr oder weniger finden oder erfinden.

Mehr noch können wir unsern Begriffen zur Bestimmtheit helfen durch geschickte Definitionen oder Erklärungen.

Oft bestimmen wir nur, welchen Begriff wir mit einem Worte verbinden, erklären einen Namen: dann ist es Namenerklärung; oder durch eine genetische, wie etwas entstanden, durch eine Kausalerklärung, warum es sei. Eine Sach- oder Realdefinition ist es, wenn wir die Natur oder Merkmale der Sache selbst bestimmen, wodurch sie sich von jeder andern unterscheidet. Zuweilen beschreibt man nur die Sache, daß man sich wohl einen Begriff davon machen, dieselbe aber doch nicht gerade streng von allen andern unter jeden Umständen unterscheiden kann: dann ists keine Definition, sondern eine blose Deskription oder Beschreibung, welche oft bei einer Rede oder Schilderung eben so

gute

gute Dienste leisten mag, als sie in der strengen, wissenschaftlichen Untersuchung der Definition weichen muß.

Aus dem Zwecke, durch Definitionen bestimmte, deutliche und vollständige Begriffe von der zu erklärenden Sache zu geben, folgen von selbst einige Fehler, welche man dabei zu vermeiden hat. So sind Unverständlichkeit des Ausdrucks, unnütze Weitläuftigkeit oder gezwungene, dunkle Kürze offenbar zweckwidrig. So ist der Zirkel im Definiren ein auffallender Fehler, wenn nämlich das zu erklärende unmittelbar oder in der Zergliederung der Definition wieder angetroffen wird. So erhält man nie einen Begriff von dem zu erklärenden, wenn man immer ein entgegengesetztes wechselweise durch das andere erklärt z. B. Herr ist, wer einen Diener; Diener aber, wer einen Herrn hat.

Da die Absicht ist, durch die Definition die Sache von jeder andern unter allen Umständen zu unterscheiden, so darf sie nicht, wie die Beschreibung, blos äussere, vorübergehende Merk-

male angeben; sondern innere, bleibende, welche der Sache nie fehlen. Sie muß ferner dem erklärten genau anpassen, weder zu weit noch zu eng sein d. h. weder auf mehrere noch wenigere Gegenstände anwendbar sein, als definirt werden sollen. Jenes geschiehet, wenn ich den Satz durch zu wenige Merkmale zu allgemein mache, dieses, wenn ich ihn durch zu viele zu sehr einschränke, z. B. ein Dreieck ist eine Figur mit drei gleichen Seiten. Die Definition ist zu eng, weil sie durch die gefoderte Gleichheit der Seiten nur auf eine Art von Dreiecken eingeschränkt wird.

Zu einer ganz vollkommnen Definition könnte man diese Regeln noch durch einige Erfordernisse erschweren. Wo uns aber die Eingeschränktheit unseres Geistes nichts vollkommenes erlaubt, da muß man schon mit wenigerem sich behelfen.

III. Kapitel.

Eintheilung.

So wie die Definition durch Aufsteigen vom besondern zum allgemeinen das gemeinschaftliche der mehreren Fälle oder Gegenstände einer Art in einen allgemeinen Begriff zusammenfaßt, und denselben mit einem allgemeinen Namen benennt: eben so steigt die Division oder Eintheilung vom allgemeineren zum mehr besondern herab. Sie gibt die näheren Unterscheidungsbestimmungen an, durch welche der allgemeine, abgezogene Begriff auf besondere Fälle oder Gegenstände anwendbar wird, und verbindet mit diesen bestimmteren Begriffen besondere Namen, z. B. der Triangel hat entweder lauter gleiche, oder lauter ungleiche, oder zwei gleiche und eine ungleiche Linie. Alle Triangel können daher eingetheilt werden in gleichseitige, gleichschenklichte und ungleichlinigte.

Die Eintheilung ist also eine genaue Bestimmung der besondern Begriffe (und folglich auch der Gegenstände), welche unter einem allgemeinen Begriffe stehen oder unter einem gemein-

schaftlichen Namen zusammengefaßt werden. Etwas anders als diese logische Division ist die Theilung, Zertheilung oder Auflösung eines Begriffs oder körperlichen Ganzen in seine Bestandtheile z. B. Zerlegung eines Thierkörpers, einzelne Bestimmung der Merkmale, aus welchen ein Begriff zusammengesetzt ist u. dgl.

Da ein Begriff sich oft in verschiedener Rücksicht näher bestimmen läßt, so können Nebeneintheilungen entstehen nach den verschiedenen Theilungsgründen oder Bestimmungen des obern Begriffs, in welchen sich die Theilungsglieder trennen.

So kann nebst der obigen Eintheilung der Triangel auch noch nach der Verschiedenheit seiner Winkel eingetheilt werden: entweder hat er einen rechten Winkel oder nicht. Wenn die Theilungsglieder noch nähere Bestimmungen zulassen, so kann es Unterabtheilungen derselben geben. Z. B. Das nichtrechtwinklichte Dreieck hat entweder lauter spitze oder einen stumpfen Winkel.

Die

Die Glieder der verschiedenen Nebeneintheilungen oder der obern und Unterabtheilungen dürfen ja nicht unter einander geworfen und verwirrt werden; sondern müssen nach ihrem Range und Verwandschaft in Ordnung stehen. Zu dieser ordentlichern Uebersicht macht man Tabellen der Klassifikationen.

Aus der Absicht des Eintheilens und dem gesagten ergeben sich von selbst einige nähere Regeln und Eigenschaften, welche die zweckmäßige Division haben muß. Da die Theilungsglieder alle unter dem eingetheilten allgemeinen stehen, so müssen jedem von ihnen alle Merkmale des allgemeinen Begriffs zukommen, aber nicht umgekehrt. Die Eintheilung muß vollständig sein d. i. alle aus diesem Theilungsgrunde fliessenden Theilungsglieder angeben, und zwar so, daß sie sich entgegengesetzt sind oder ausschliessen. Denn sonst kann ein Theilungsglied schon unter den andern enthalten sein, ich spränge also aus der Hauptabtheilung, welche aus einem Theilungsgrunde sich ergiebt, in eine Unter- oder Nebenabtheilung, welche aus einem andern Theilungsgrunde folgt, z. B. alle Winkel

sind

sind entweder rechte oder stumpfe oder spitze oder Winkel von fünfzig Graden.

Zu diesem Ende hat man angerathen, durch lauter Kontradiktorien oder sich gerade aufhebende Bestimmungen Eintheilungen von zwei Gliedern oder Dichotomien zu machen.

Um sich von der Güte seiner Eintheilung zu versichern, und auch Eintheilungen zu finden, ist diese Probe allerdings zu empfehlen; wo aber dieses einmal geschehen ist, braucht man sich der großen Umschweife wegen nicht so gar streng immer zu binden.

Nach dieser Foderung müßte die obige Eintheilung so aufgelößt werden: alle Triangel haben gleiche Linien oder nicht, die gleichlinigten haben alle Seiten gleich oder nicht. Es entstünde daher die Unterabtheilung in gleichseitigte und gleichschenklichte. Da es aber keine Verwirrung macht, so kann man die Eintheilung wie oben zusammenziehen, und gleich alle Glieder setzen, welche aus der möglichen Bestimmung

mung der Seiten nach ihrer Gleich- und Ungleichheit entstehen.

Die Eintheilungen, wie jede Distinktion oder Unterscheidung, thun bekanntlich, wenn sie reel und wohl angewendet sind, unserem Denken große Dienste.

IV. Kapitel.

Vernunftschluß.

Nebst der Vollkommenheit der Begriffe kömmt es auf die Gründlichkeit im Denken an. Die Gründlichkeit der Beweise setzt aber die Richtigkeit im Schliessen voraus.

Bei weitem ein großer Theil unserer Kenntnisse ist nicht so unmittelbar aus Erfahrung geschöpft, daß wir zu ihrem Beweise nur die Wahrheit der Erfahrungen anzuführen brauchten. Wir leiten Wahrheiten aus Grundsätzen der Erfahrung oder des Denkens durch Mittelbegriffe ab d. h. wir schliessen. — Ein Schluß ist also nichts anders als Bestimmung des Verhältnisses zweier Begriffe durch ihr Verhältniß

in einem dritten: ein mittelbares, gefolgertes Urtheil. Wenn der Körper A auf der Wage dem Gewichte C gleich befunden wird, und der Körper B ebenfalls, so urtheile ich, daß sie auch unter sich gleich sind: wenn zwei einem dritten gleich sind, so sind sie auch unter sich gleich. Ist aber A gleich C, und B nicht, so sind A und B einander ungleich. Ist weder A noch B gleich C, so kann ich daraus nicht erkennen, ob A gleich B oder ungleich ist. Auf derselben Operation und demselben Gesetze beruhen alle Schlüsse: Wenn zwei in einem dritten übereinstimmen, so stimmen sie auch unter sich überein. Wenn zwei in einem Dritten verschieden sind, so sind sie auch unter sich verschieden.

Ein ordentlicher, einfacher, vollständig ausgedrückter Schluß enthält also drei Sätze und drei Begriffe z. B. Alle Körper sind verwesbar; Menschenleiber sind Körper; also sind Menschenleiber verwesbar. Der dritte Satz, in welchem das gesuchte Verhältniß festgesetzt wird, heißt der Schlußsatz; die beiden andern aber, in welchen das Verhältniß der beiden Extremen

oder Hauptbegriffe: Menschenleiber und Verwesbar zu dem Mittelbegriffe: Körper angegeben wird, sind die Prämissen oder Vordersätze. Jener davon, worinn das Prädikat der Konklusion oder der größere, der obere Begriff verglichen wird, heißt der Obersatz; der andere der Untersatz, weil in ihm der untere oder kleinere Begriff: das Subjekt des Schlußsatzes vorkömmt. Es kömmt also in einem solchen Schlusse jeder Terminus oder Begriff zweimal vor, und der Mittelbegriff darf nicht in der Konklusion stehen.

Alles beruhet darauf, ob die Hauptbegriffe in dem dritten oder Mittelbegriffe übereinstimmen oder verscheden sind d. h.: wenn einer der Extremen in dem Mittelbegriffe, dieser aber in dem andern Extreme eingeschlossen oder eine Bestimmung davon ist, so ist jener erste Hauptbegriff mit diesem verbunden, z. B. der allgemeine Begriff vom Körper enthält nebst andern Bestimmungen auch die der Verwesbarkeit, der Menschenleib hat die Eigenschaft der Körperlichkeit, also auch die darinn eingeschlossene der Verwesbarkeit. Ist aber der Mittelbegriff in

einem

einem der Hauptbegriffe enthalten, und der andere Hauptbegriff widerspricht ihm, kann also nicht mit ihm zugleich bestehen, so kann dieser Hauptbegriff auch nicht mit jenem verbunden werden Z. B. Alles verwesbare enthält die Eigenschaft Zusammengesetzt, diese widerspricht aber der Natur eines Geistes, also widerspricht ihm auch die Verwesbarkeit. Daraus folgt, daß nicht beide Prämissen negativ sein dürfen, sonst widersprächen beide Hauptbegriffe dem Mittelbegriffe, ich hätte also an jenem obersten Gesetze aller Schlüsse keinen Masstab, nach dem ich ihr Verhältniß gegen einander bestimmen könnte.

Der Mittelbegriff muß immer (wie auch die Extremen) in derselben Bedeutung genommen werden; denn sonst wären mehr als drei Begriffe im Schlusse. Daher darf auch der Mittelbegriff nicht zweimal partikulär genommen werden, weil es sonst möglich wäre, daß er jedesmal was anders bedeutete. Eben so wenig dürfen beide Vordersätze Partikulärsätze sein, weil sonst entweder der Mittelbegriff zweimal partikulär oder einer der Extremen im

Schluß-

Schlußsatze in weiterer Bedeutung genommen würde als in den Vordersätzen. Von selbst folgt: wenn eine Prämisse negativ ist, d. h. wenn die zwei Hauptbegriffe im Mittelbegriffe verschieden sind, so muß der Schluß negativ sein; partikulär aber, wenn ein Vordersatz partikulär d. i. partikuläre Uebereinstimmung oder Verschiedenheit ist gefunden worden oder: (wie man zu sagen pflegt) die Konklusion muß sich nach der schwächern Prämisse richten. Ob die nöthigen Regeln in einem Syllogismus beobachtet sind, kann man ziemlich daran abnehmen, wenn er nicht mehr als drei Termen und diese immer in der nehmlichen Bedeutung genau genommen oder nicht mehr als drei Begriffe hat.

V. Kapitel.

Von den Schlußarten.

Nicht immer wird ein Schluß so vollständig ausgedrückt; sondern oft, besonders im Umgange, zusammen gezogen, z. B. Menschenleiber sind Körper, also verwesbar. Solche zusammengezogene Schlußreden werden Enthymemen genennt, und im Umgange auch noch an-

ders versetzt z. B. weil Menschenleiber Körper sind, so sind sie auch verwesbar, oder: Menschenleiber sind verwesbar, denn sie sind Körper. Oft hängt man auch mehrere Schlüsse zusammen, daß Kettenschlüsse daraus entstehen.

Zuweilen ist der Obersatz zusammengesetzt, und daraus entstehen verschiedene Schlußarten nach der Verschiedenheit zusammengesetzter Sätze z. B. der hypothetische oder bedingte Schluß. Bedingt ist nämlich ein Satz, wenn unter einer Voraussetzung etwas behauptet wird, z. B. wenn die Sonne scheint, so ist es Tag; nun scheint die Sonne; also ist es Tag. In einem solchen Schlusse kann ich von der Bedingniß oder Voraussetzung bejahend auf das Bedingte oder die Folge schließen, wie hier geschehen ist; und verneinend von dem Bedingten auf die Bedingniß z. B. nun ist es nicht Tag, also scheint die Sonne nicht. Umgekehrt aber in beiden Fällen nur dann, wenn das Bedingte nur unter dieser einzigen Bedingniß möglich ist. Z. B. Nur wenn die Sonne scheint, ist es Tag, nun scheint sie nicht, also ist es nicht Tag; — nun ist es Tag, also scheint die Sonne. Dieses ist

aber,

aber, wie man leicht sieht, keine allgemeine Eigenschaft hypothetischer Schlüsse, welche aus ihrer Form folgt.

So auch disjunktive Schlüsse. Ein disjunktiver, Wahl- oder Theilungssatz ist ein solcher, welcher eine vollkommne Division enthält. In einem Schlusse, wo ein solcher Satz Obersatz ist, schliesse ich von der Bejahung eines Gliedes auf Verneinung der übrigen; von Verneinung aller ausser einem auf Bejahung des einen übrigen; oder von Verneinung eines auf disjunktive Bejahung der übrigen. Lezter Fall fällt natürlich bei der Dichotomie weg. Steine als Naturkörper sind entweder Thiere, oder Pflanzen, oder Mineralien; nun sind sie Mineralien, also weder Thiere noch Pflanzen; nun sind Menschen weder Pflanzen noch Mineralien, also Thiere.

Diese Schlußarten stehen im wesentlichen des Schliessens völlig, wie jede andere, unter den allgemeinen Gesetzen und Regeln. Man braucht nur die Eigenschaften der verschiedenen zusammengesetzten Sätze zu kennen, und man wird in diesen Schlußarten gar nichts besonders mehr finden.

Wenn man das Hauptgesetz der Syllogistik geschickt anzuwenden, und genau zu bemerken sich geübt hat, ob die Termen immer in der nehmlichen Bedeutung, nie in der Schlußfolge weiter oder in anderer Rücksicht genommen werden als in den Vordersätzen, so wird man leicht unmittelbare Folgerungen verstehen und beurtheilen d. h. wo von der Wahrheit eines Satzes auf die Wahrheit eines andern wegen seines Verhältnisses zum ersten ohne Zwischensatz geschlossen wird. Dieses gilt bei gleichbedeutenden, widersprechenden, entgegengesezten, untergeordneten, umgekehrten Sätzen. Gleichbedeutende können für einander gesetzt werden, der Schluß folgt also von selbst. Widersprechende, kontradiktorische Sätze, welche das nehmliche bejahen und verneinen, wovon also einer gerade so viel sagt, als nothwendig ist, den andern falsch zu machen, können weder zugleich wahr noch zugleich falsch sein z. B. alle Menschen sind Thiere, einige Menschen sind keine Thiere; Petrus ist gelehrt, Petrus ist nicht gelehrt. Hier schließt man von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern und umgekehrt. Von entgegengesetzten, konträren sagt

einer

einer mehr als nothwendig ist den andern falsch zu machen z. B. alle Menschen sind Thiere, kein Mensch ist Thier. Diese können nicht zugleich wahr, aber zugleich falsch sein. Ich schliesse also von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern, aber nicht umgekehrt. Untergeordnet sind der allgemeine mit dem darunter enthaltenen besondern. Wenn der allgemeine wahr ist, so ist der besondere mit als wahr erklärt; ist der besondere schon falsch, so ist es noch vielmehr der allgemeine. -- Wenn ich in einem Satze das Prädikat zum Subjekte, und das Subjekt zum Prädikate mache, ohne der Wahrheit des Satzes zu schaden, so kehre ich ihn um z. B. alle Menschen sind Thiere, also einige Thiere sind Menschen. Man hat hier nur darauf zu sehen, daß in dem neuen oder umkehrenden Satze kein Begriff weiter werde als in dem ersten oder umgekehrten; so kann man unbesorgt immer richtig schliessen. Bei den Subjekten ist nämlich die Quantität angezeigt, z. B. alle, einige u. dgl. Prädikate hingegen sind in verneinenden Sätzen allgemein, in bejahenden aber partikulär.

Ein Schluß, worinn die Form oder Schlußart nicht richtig ist d. h. wo aus den Prämissen der Schlußsatz nicht folgt, ist ein Fehlschluß, und heißt ein Trugschluß, Sophisma, wenn sein Fehler so künstlich durch den Ausdruck oder die Wendung der Gedanken versteckt ist, daß man leicht dadurch betrogen werden kann. Es kann auch die Materie des Schlusses richtig d. h. alle Sätze desselben wahr sein, und der Schluß ist doch verwerflich, weil seiner fehlerhaften Form wegen die Konklusion nicht aus den Vordersätzen geschlossen; sondern nur für sich richtig erkennt wird z. B. einige Menschen sind zufrieden, einige Menschen sind arm; also sind einige Arme sind zufrieden.

VI. Kapitel.

Beweis.

Wenn ein Satz nicht unmittelbar evident ist, so braucht er einen Beweis d. i. richtige Herleitung seiner Wahrheit aus festen Gründen. Dieses geschiehet entweder durch Entwickelung der Begriffe bis auf solche, welche keinem Zweifel mehr ausgesetzt sind, die Wahrheit wird aus

Begriffen, a priori erwiesen wie z. B. in der Geometrie; oder aus Erfahrung (eigener oder fremder), a posteriori.

Entweder zeige ich unmittelbar die Wahrheit meines Satzes oder mittelbar durch die erwiesene Ungereimtheit seines Gegentheils. Jenes ist ein direkter, apodiktischer, gerader; dieses ein apogogischer, indirekter Beweis.

Wenn ich meinen Satz aus so unerschütterlichen Gründen erwiesen, daß er nothwendig wahr, sein Gegentheil aber als völlig unmöglich erscheint, so ist dieses eine Demonstration, oder ein Beweis in der strengsten Bedeutung, nach der äussersten Foderung, wie in der Geometrie.

Auch ist noch darinn ein Unterschied, in welcher Ordnung wir die Gründe eines Beweises verfolgen. Wir gehen analytisch, entwickelnd, auflösend von dem zu erweisenden auf die einfachsten Begriffe oder evidente Grundsätze; oder synthetisch, ableitend von den evidenten Grundsätzen und einfachsten Begriffen auf die abgeleiteten und den zu erweisenden Satz.

Bei jedem Beweise muß darauf gesehen werden, daß nichts falsches oder willkührliches als Grund vorausgesetzt, nicht falsch geschlossen, und weder Sprung noch Zirkel begangen werde.

Einen Sprung begehet man im Beweisen, wenn Mittelglieder oder Schlüsse ausgelassen oder übergangen werden, daß man also nicht einsieht, wie die nächsten mit den entferntern Gründen zusammenhängen, oder wirklich gar kein Uebergang von dem entfernteren Grund auf den nähern möglich ist: einen Zirkel aber, wenn das, aus welchem man erweißt, die Wahrheit des zu erweisenden Satzes schon voraussetzt. Auch geschieht es zuweilen, daß man mit Vorsatz oder aus Unbehuthsamkeit allgemach von dem eigentlichen Hauptbegriffe des zu erweisenden ablenkt, und so etwas anders beweißt als man sollte.

Eine Hauptquelle von Beweisen in die Induktion. So wie man vom allgemeinen aufs besondere schliessen kann: so kann man auch von allen besondern aufs allgemeine schließen. Dieses ist Induktion. Wenn ich weiß, allen

ein-

einzelnen, welche unter eine Klasse gehören oder allen Arten eines Geschlechtsbegriffs kömmt etwas zu, oder in allen Fällen, Verhältnissen und Rücksichten der Anwendung eines allgemeinen Begriffs hat etwas statt, so kann ich es dem allgemeinen überhaupt zuschreiben. Entweder ist diese Anführung oder Aufzählung der besondern, wovon ich Kenntniß habe, vollständig; oder unvollständig, es hat sich aber noch keine Instanz oder Fall fürs Gegentheil gezeigt. In jenem Falle hat die allgemeine Behauptung Gewißheit, in diesem Wahrscheinlichkeit. Wenn man eine etwas verwickelte Beweiskette zu prüfen hat, so kann man sich dieses erleichtern, wenn man sich die darinn vorkommenden Schlüsse in die ordentliche Schlußform bringt, man wird alsdann leichter merken, wo ein Fehler ist, weil dadurch alle betrügerische Wendungen, Schmuck und Versteckung der Schwäche wegfallen.

Sucht man aber Gründe und Beweise für Wahrheiten, so hat man sich eben so sehr vor Demonstrirsucht zu hüten, als Gründlichkeit zu suchen. Mancher hat schon geglaubt, nirgend

sei Beruhigung und Gewißheit zu finden als in der reinen Mathematik, weil man es hier mit ganz anschaulichen Grundbegriffen zu thun hat, welche durch willkürliche Kombination entstanden, folglich uns nach allen innersten Bestandtheilen bekannt sind: und nicht bedacht, daß andere Kenntnisse nur anders, deswegen aber nicht weniger gewiß, wenn schon nicht so anschaulich sind. Bei der mathematischen Demonstration geht alles auf Ideal- nichts auf Realwahrheit. Da wir die Begriffe selbst gebildet haben, so ist hier weiter von gar keiner Richtigkeit mehr die Rede. Was ich mir denken kann, ist wahr, wenn es auch nie Wirklichkeit erhält. Was ich mit meinem Begriffe nicht verbinden kann, ist unmöglich. So nicht in Realwissenschaften. Hier kömmts vor allem auf Realität der Begriffe an. Wenn aber alle Gründe für einen moralischen, philosophischen u. dgl. Satz sind, was fehlt ihm dann noch zur geometrischen Gewißheit? — Daß das Gegentheil doch gedenkbar, also möglich, folglich Möglichkeit zu irren ist. Dieß beweißt nicht weniger Gewißheit, sondern Realität der Sache. Hier muß ich denken, was wahr ist, dort war wahr, was

ich

ich denken konnte. Ich habe hier eben die Gewißheit, d. h. kann eben so überzeugt sein, habe eben so wenig Grund zu zweifeln. Denn (sagt Platner) „weil die einzige und weit überwogene Möglichkeit des Gegentheils, welche „bei der moralischen Gewißheit zur geometrischen felt, wie nichts ist, und schlechterdings „ohne Bedeutung: so ist die moralische Gewißheit in der Ueberzeugung kein niederer Grad „als die geometrische."

Demonstrirsucht, Zweifelsucht und Spötterei sind meistens Masken der Eitelkeit — gefährliche Tändeleien, welche den Unvorsichtigen um seine Tugend und Ruhe bringen können.

Sechstes

Sechstes Hauptstück.

Sprache und Mittheilung.

I. Kapitel.

Sprache.

Jeder weiß, wie wichtig der Gesellschaft und der Erweiterung unserer Kenntnisse die Mittheilung und der Unterricht sind. Beide geschehen durch Sprache und Schrift.

Viele Gegenstände oder sinnliche Eindrücke erwecken in der Seele noch die Vorstellung eines andern Dinges, und heissen in so ferne Zeichen dieses leztern.

Sie sind theils natürliche, theils künstliche, in so fern sie schon durch sich selbst mit dem bezeichneten verbunden sind, schon von Natur auf dasselbe führen; oder nicht. Der Rauch z. B. ist ein natürliches Zeichen des Feuers, eben so sind alle übrigen Ursachen und Wirkungen

und

und also auch die Töne des Jammers u. a. mit den innern Bewegungen verbunden. Die künstlichen oder willkürlichen bekommen ihre Bedeutung erst durch Gewohnheit oder Uebereinkunft z. B. die Worte.

Es gibt wohl noch andere Eintheilungen der Zeichen, welche aber hier nicht interessiren. Z. B. Denkzeichen (als Ehrensäulen); Anzeichen (so zeigt das Athemholen an, daß ein Mensch noch lebt), Bekräftigungszeichen zur Bekräftigung eines Vertrags, Versprechens u. dgl. m.

Alle Zeichen einer Art zusammengenommen, wodurch wir uns mittheilen, machen eine Sprache. Nebst der Minen- und Geberdensprache, welche durch veränderte lage unserer Körpertheile und Glieder gegen einander und der Gesichtszüge wirken, ist die Tonsprache merkwürdig, und wird in die artikulirte und unartikulirte eingetheilt.

Die Töne dieser unterscheiden sich durch Grade, Maas oder Intension: ein hoher, tiefer, gedehnter, sanfter, harter, rauher, weicher

cher u. s. w. Ton. So Menschen- und Thiergeschrei, welche keine Gegenstände, sondern unsern innern Zustand, innere Intension und Stimmung durch Bewegung oder Leidenschaft vermittels ähnlicher Stimmung der Sprachwerkzeuge und gleicher Intension der Stimme ausdrücken. Jene (die Wortsprache) deutet Vorstellungen an, welche wir uns denken. Die Worte, als Zeichen einzelner Vorstellungen, sind bestimmt nicht durch die Intension des aussprechenden Tons, sondern der Zusammensetzung ihrer einzelnen Glieder, welche sich durchs Gehör unterscheiden und mit ihren Bedeutungen assoziiren lassen. Jede Wortsprache nämlich bestehet aus einer bestimmten Anzahl von Selbstlautern und Mitlautern.

Jene haben ihren eigenen Ton, diese lassen jene mithören. Die selbstlautenden Grundtöne darf man aber nicht nach den Schriftzeichen derselben a, e, i, o, u, zälen. Denn eines von diesen drückt oft mehrere Töne aus, die in einigen Sprachen höchstens durch Akzente unterschieden werden, z. B. die e in verzehren, Herr, hehr u. dgl.

Durch

Durch Vermischung beider werden Sylben und Worte gebildet. Die dazwischenstehenden Mitlauter schneiden gleichsam die Vokalen von einander ab (in Sylben) d. h. sie verhindern, daß die Töne der Selbstlauter nicht als blose Abstufungen in einander überfliessen, und als ein schwimmender Ton durch abwechselende Erhebungen und Vertiefungen nur fallen und steigen ohne absolute Grenze oder Abschnitt, wodurch die einzelnen Ideen unterschieden würden. Denn durch das mehr oder weniger Bewegen der Grenztheile des Mundes, welches der eigenthümliche Zusatz der Mitlauter zu den Selbstlautern ist, wird der gleichförmige Fluß eines selbstlautenden Tons gebrochen. Es fängt also immer wieder ein neuer Ton an.

Ein jedes Wort mit seiner jedesmaligen Beugung ist ein Zeichen, und dieses wird durch den Einhalt der Stimme angezeigt. Sylben aber haben für sich keine Bedeutung, sondern nur in der Zusammensetzung.

Die Buchstabenschrift ist Zeichen der Töne, und also mittelbares Zeichen der Gedanken.

Andere

Andere Schriftzeichen deuten die Gedanken unmittelbar an z. B. die algebraischen + = < u. dgl., die hieroglyphen.

Die Schrift dient, uns abwesenden und Nachkommen mitzutheilen, ohne daß uns die Trennung von Raum oder Zeit hindern kann.

II. Kapitel.

Beurtheilung der Sprache.

Die Sprache dient nicht blos zur Mittheilung des gedachten, sie ist auch Erleichterungsmittel des Denkens selbst. Die Zeichen befördern die Abstraktion und bringen Einheit in die abgezogenen und allgemeinen Vorstellungen, welche sie gleichsam zu einem Ganzen machen, da sie sonst entweder ein Hauffe von einzelnen Merkmalen ohne zusammenbindende und bestimmende Einheit oder abgerissene Theile einer sinnlichen Vorstellung sein würden, welche sich leicht mit einander vermischten. Z. B. der allgemeine Begriff Mensch wird leicht als ein Ganzes gedacht dadurch, daß ich alle seine Merkmale unter dem gemeinschaftlichen Namen zusammenfasse. Was

sollte besonders ohne sie aus unsern nicht sinnlichen Vorstellungen und dem Gedächtnisse werden?

Aus dem doppelten Zwecke der Zeichen oder Sprache zum Gebrauche beim Denken und bei der Mittheilung werden die Erfordernisse einer vollkommnen und die Mängel einer unvollkommnen Sprache gefolgert und bestimmt.

Nach diesem Masstabe fodert man, daß Zeichen leicht, bedeutend und passend seien. In je höherem Grade diese Eigenschaften bei einer Sprache sich finden, desto vollkommner ist sie.

leicht nämlich sind Zeichen, wenn sie ohne Mühe, ohne viele äussere Erforderniße hervorgebracht, verstanden, nachgeahmt und behalten werden können. Diese Eigenschaft empfiehlt die Wortsprache und Buchstabenschrift vor andern. Erstere erfodert von aussen nur Luft, welche sich überall findet, um ihre Töne einzudrücken, leztere beschwert durch die geringe Anzahl ihrer einfachen Zeichen, welche man allein

zu behalten braucht, nicht so sehr das Gedächtniß als z. B. die Bilderschrift.

Passend ist das Zeichen, wenn es dem Bezeichneten ganz eigen ist, so daß es eine bestimmte, vollständige, aber auch nur diese Vorstellung erweckt. Dieser Eigenschaft schadet also die Vieldeutigkeit, Unbestimmtheit und Uneigenthümlichkeit so vieler Ausdrücke. Wie unvollkommen ist es z. B. daß ein Wort bald in einer weitern, bald in einer engern, von diesem in dieser, von jenem wieder in einer andern Bedeutung genommen wird.

Bedeutend werden die Zeichen, wenn auch die nähern Bestimmungen, Verhältnisse und Abänderungen des Bezeichneten durch ähnliche Veränderungen des Zeichens ausgedrückt werden. Ein Beispiel geben uns die Zalenzeichen, bei welchen die kleinste Operation und Verschiedenheit auch dasselbe an der Sache bedeutet. Die Idee des Zeichens gilt mir also in jedem Betrachte bei den Operationen des Denkens für die Idee des Bezeichneten.

Je reicher eine Sprache also ist, je bestimmter ihre Ausdrücke und je bedeutender in allen ihren Abänderungen, Beugungen, Verbindungen und Wortfügungen, desto mehr nähert sie sich dem Ideale einer vollkommnen wissenschaftlichen oder philosophischen Sprache, welche freilich noch nicht vorhanden ist, und auch wohl nie im vollkommensten Grade existiren wird. Annäherung ist das Verdienst des Sprachforschers, er mag seinen Geist in dichterische, philosophische, historische oder andere Werke ergiessen. Oft schadet man auch einer der genannten Eigenschaften, indem man die andere zu hoch zu treiben sucht. — Besonders nützlich ist dazu ein kritisches Nationalwörterbuch.

Bei den Ausdrücken: philosophische, dichterische Sprache u. dgl. muß man nicht denken, daß sie einander gerade entgegengesetzt, sich in derselben Sprache ausschlössen. Die Philosophie kann die Zeichen noch so bestimmt und bedeutend machen, und die Redekunst und Dichtkunst für ihre rednerischen oder dichterischen Gedanken doch solche Zeichen wälen und auf solche Art verbinden, daß so wohl

der wesentliche Zweck ihrer Darstellung als auch bedeutender Wohllaut des Tonmases und Periodenbaues erreicht wird, um so mehr, wenn schon für eine natürliche Aehnlichkeit zwischen gewissen Worten und ihrem Gegenstande gesorgt ist, wie z. B. klirren, zischen, rauschen.

Bei ungebildeten Nationen findet man gemeiniglich stärkere Poesie als bei kultivirten. Dieses mag wohl nicht ganz von ihrer ungebildeten, uneigentlichen Sprache herkommen; sondern beides zulezt aus einer Quelle, weil sie noch lauter sinnliche Vorstellungen und nicht so allgemeine Begriffe, so wie meistens nur sinnliche Bedürfnisse haben. Z. B. die Geister der Verstorbenen denken sie wirklich als Luftkörper oder Schatten. Alle ihre Beschäftigungen sind sinnlich. Ihr ungeschwächter Natursinn trinkt in vollen Zügen die Natureindrücke, welche von den umgebenden Gegenständen in vollen Strömen stets auf sie ausfliessen. Alle ihre Gedanken sind sinnliche Bilder.

Die feurige Jugendphantasie herrschende Fähigkeit, nicht unterdrückt, noch gezähmt durch

Spe-

Spekulation, noch weniger gefüllt mit Karri-
katuren des Wohlstandes. Ihr Gesang aus-
brechender Feuerstrohm der Leidenschaft für Va-
terland oder Anmuth der Geliebten. Der graue
Barde begeistert vom Anschauen seiner handeln-
den Jahre singt dem Heldensohne zur Lehre die
Sagen der Vorzeit, wie die Brüder neben ihm
fielen auf den Haiden des Mutterlandes, wie
er als Knabe schon schleppte den mächtigen
Speer, wie er gewaltige Kraft fülte in dem
Arme des Jünglings, nur brannte für Vater-
land und Ehre, und, da er es werth war durch
Thaten des angehenden Mannes, belohnt ward
durch liebe der züchtigen Braut, bestimmt dem
stattlichen Manne, der nie verschwendet die
Kräfte der Jugend, nie umarmet der Ueppig-
keit Reize. Er malt ihm die Szenen der Na-
tur und was er gesehen in der Länge seines thä-
tigen Lebens, damit ers den Enkeln erzäle, und
der Vater im Andenken lebe! — —

III. Kapitel.

Unterredung.

In der Unterredung lernt man allerdings viel. Selbst wenn der Mitunterredner weniger weiß, als wir, gibt er uns wenigstens Gelegenheit, unsere Begriffe sorgfältiger zu entwickeln als sonst, und veranlaßt manchen guten Gedanken. Aber man muß behutsam und zweckmäßig zu Werke gehen.

Vor allem kömmt es darauf an, mit welchem Gemüthe man die Unterredung unternimmt. Wenn dieses mit aufrichtiger Wahrheitsliebe geschehen, so wird man weder schläfrig noch mit fechtender Hitze reden. Man wird suchen, allen Wortstreitigkeiten vorzubeugen, indem man sich zu erst über die Hauptbegriffe zu vergleichen, und durch Worterklärungen, wo es nöthig ist, zu verstehen sucht. Aber dieses wird natürlich nicht möglich sein, wenn man, wie es zuweilen geschieht, sich selbst nicht hinlänglich verstehet wegen der Undeutlichkeit und Eilfertigkeit in Formirung der Hauptbegriffe. Ist dann die Frage oder der Hauptpunkt der Unter-

suchung gehörig auseinandergesetzt, so muß man sich hüten, nicht hitzig zu werden noch den andern in Hitze zu bringen, denn jede heftige Gemüthsbewegung schadet der Beurtheilung und Untersuchung. Sieht man dann, in welchen Stücken man verschiedener Meinung ist, so fragt sichs: aus welchen Gründen behauptet jeder die seinige? Diese Gründe werden deutlich und ordentlich vorgetragen und ohne Partheilichkeit geprüft und gegeneinander gehalten.

Wo das Uebergewicht ist, dahin tritt die Gegenparthei über. Wer Wahrheitsliebe genug hat, wird seiner Ueberzeugung dieses Opfer um so leichter bringen, je weiter er über die kleine Eitelkeit weg ist, durch Sieg glänzen zu wollen. Er wird nicht hartnäckig auch ohne Ueberzeugung noch Sophismen und Schikanen vorbringen, um nur das letzte Wort zu haben, und nicht zu gestehen, daß er sich zuvor geirrt habe, und nun durch die Unterredung eines bessern belehrt sei. Er wird also auch nicht, während der Rede des andern, statt ihn durch Aufmerksamkeit richtig zu fassen und seine Beweise zu prüfen zu suchen, blos auf neue Einwürfe sin-

nen, um seine Behauptung, für die er einmal Vorurtheil hat, verfechten zu können.

Ein eben so gewöhnlicher, als großer und schädlicher Fehler ist es beim Disputiren und bei Unterredungen, daß am Ende der, auf dessen Seite sich der Sieg zeigt, den andern sein Uebergewicht fülen läßt. Jeder, der den Menschen nur ein wenig kennt, muß doch wissen, daß es immer wehe thut und unangehm ist, unrecht zu haben, und sich auf irgend eine Art besiegt zu sehen: und zwar um so mehr in eben dem Grade, als das Triumphiren der andern auf unsere überwundene Schwäche aufmersam macht. Schweigt also einer ganz bescheiden, so bald man ihm nachgiebt, so wird man ihm die durch ihn erlangte Ueberzeugung gewiß eher gestehen, als wenn man weiß, daß er uns im Triumphe aufführen wird z. B. hundertmal zu allen gegenwärtigen oder dem nachgebenden selbstgefällig ausruft: o Mein, das mußte doch gleich jedem handgreiflich sein, daß ich recht hatte! u. dgl.

IV. Kapitel.

Methode.

Die Mittheilung durch Reden gegen andere kann verschiedene Zwecke haben, unter andern die Belehrung derselben: und hier kömmt es also auch auf die Lehrart an.

Wer einen andern lehrt, will ihm, was er weiß, beibringen und ihn davon überzeugen. Deutlichkeit, Ordnung, Gründlichkeit sind also wesentliche Eigenschaften eines jeden Unterrichts. Uebrigens giebt es einige Verschiedenheit in der Ordnung der Wahrheiten, welche man vorträgt und mehrere noch in der äussern Form des Vortrags. Jede zweckmäsige Methode fodert zur Verständlichkeit eine natürliche Ordnung, daß die leichteren Sätze und Begriffe, welche zur Verständlichkeit und den Beweisen des übrigen nothwendig sind, vorhergehen, und so immer das schwerere, verwickeltere nachfolge. Dieses ist das wesentliche der wissenschaftlichen und mathematischen Methode. Daß man immer die Kunstausdrücke: Lehrsatz, Grundsatz, Korollarium, welches zu beweisen war, u. dgl.

beisetzt, ist nicht uneben, wo es zur Deutlichkeit etwas beiträgt; lächerlich aber, daß manche noch oft dieses fürs Hauptwerk ansehen, und dadurch ihren sehr ungründlichen Arbeiten geometrische Festigkeit zu geben glauben, daß sie ihnen diese mathematische Larve anlegen. Bekannt ist doch, in welche erstaunende Irrthümer selbst große, verehrungswürdige Denker sich dadurch führen liessen.

Eine gründliche Lehrart fordert nicht gerade einen trocknen Vortrag. Jemehr ich der Sache Interesse zu geben, und dadurch die Aufmerksamkeit zu fesseln weiß, desto besser. Der Vortrag darf daher zwar nicht spielend oder voll leerer Redeblümchen sein, aber mit der Reinheit und edlen Einfachheit der wissenschaftlichen Sprache läßt sich gar wohl Kraft, Nachdruck und ungekünstelte Zierlichkeit verbinden, ohne daß die Gründlichkeit verliert. Ja sie wird durch Anmuth eben so an Ueberzeugung gewinnen und eindringender werden, wie sie durch wässerichte, läppische oder steife Einkleidung Eckel verursacht.

Die äussern Formen des Vortrags sind sehr manchfaltig und unter gewissen Umständen alle gut. Diese muß der, welcher von einer oder der andern Gebrauch machen will, kennen, und die Einkleidung wälen, welche der Lage der lernenden die angemessenste ist. Zuweilen lassen sich auch mehrere mit einander verbinden, so daß gemischt eine mit der andern abwechselt. Oft bedient man sich eines fortfliessenden, zusammenhängenden Vortrags, oft kurzer einzelner Kernsätze, bald geschieht er fragweise, bald dialogisch.

Sehr viel wird besonders auch über Sokratische Methode geredet. Es ist auch freilich schön und gut, durch die Sokratische Entbindungskunst den andern dahin zu bringen, daß er die Begriffe aus sich selbst entwickele und, ohne unsere Absicht zu merken, auf die Wahrheiten durch sich selbst stossen, welche man ihm zeigen wollte. Es fällt ihm gar nicht ein, daß es auch noch anders sein könnte, denn es hat ihm ja von selbst so eingeleuchtet. Aber --- nur auf zwei Stücke kömmts an: wer sich diese Methode zu gebrauchen unterfängt? und bei welchen

welchen Materien und Veranlassungen er sie anwendet?

Wer ein Sokrates ist, braucht die Regeln nicht, und wer es nicht ist, den können Regeln nicht dazu machen, denn seine Kunstgriffe lassen sich nicht mittheilen, sie waren in seinen Geist und Karakter verwebt, ohne welche es leicht bei einem Examen stehen bleibt, das sich zum Sokratischen Gespräche verhält wie ein hungriges Gelegenheitskarmen zum Homer und Ossian.

Wer einen ganzen Kursus einer Wissenschaft nach allen ihren Kapiteln der Reihe nach in einem bestimmten Zeitraume zu vorgeschriebenen Stunden vortragen will, der lasse sich ja die Sokratische Methode nicht einfallen. Denn ohne dargebothene Veranlassung, welche die Gemüther stimmt und vorbereitet, sokratisiren zu wollen, kömmt nicht nur äusserst matt heraus, sondern wer es thun will, muß platterdings gar keinen Begriff von dieser Methode haben.

Und endlich über was sokratisiren? Diese Methode lehrt (wie Schlosser sehr schön bemerkt) denken und thun, aber nicht wissen d. h. sie lehrt Kopf und Herz philosophiren.

Wer mehr oder was anders will, wäle sich getrost eine andere Methode. Und nun gar in positiven Wissenschaften? Den Geist aus sich selbst Ideen entwickeln lassen, die in ihm gar nicht entstehen könnten, die er nicht anders als durch Einimpfung von aussen bekommen kann? Wie soll die Pflanze aus einem Boden entwickelt werden, der nicht einmal den Samen davon in seinem Schose enthält? Und doch lassen sich leute solche ungereimte Misbräuche dieser Methode einfallen! —

Sokrates munterte zum Nachdenken auf, und gab dann dem Geiste unvermerkt leitung und Direktion auf dem Wege zur Wahrheit. — Wem sich im Umgange mit seinen Freunden eine sokratische Materie darbietet, der folge diesem Meister, wenn er kann!

V. Kapitel.

Bücherlesen.

Da auch Lektür ein sehr brauchbares Mittel zur Erweiterung und Entwickelung unserer Einsichten ist, welches uns oft frei steht, wo uns der gehörige Gebrauch anderer versagt ist, so pflegt man auch darüber einige Erinnerungen beizufügen, nämlich: daß man mit Auswahl und so lese, damit man Nutzen davon hat.

Ein Buch, welches eine Materie in ungezwungener Kürze, Ordnung, Deutlichkeit, Gründlichkeit, und zweckmäsiger Vollständigkeit behandelt, dabei nutzbar ist durch fruchtbare Anwendungen und lichte Aussichten, welche es unserm Denken und Handeln eröffnet, kann oft das Lesen von zehen andern weniger leistenden Werken in dieser Materie ersparen.

So wie es besser ist, wenige gute als viele schlechte Schriften zu lesen, so soll man auch das Lesen derselben wissenschaftlich ordnen d. i. immer in der Reihe, wie sie einander aufklären. Und Schriften, welche wegen ihrer gefährlichen

Behauptungen und verführerischen Einkleidung berüchtigt sind, lese man dann erst, wenn man Reife des Geistes, genug Kenntnisse und feste Grundsätze hat, um sie scharf prüfen und gründlich beurtheilen zu können. Besonders frage man sich um seine gegenwärtige Seelenstimmung und die Absicht, in welcher man liest: Ob nicht etwa Leidenschaften uns treiben, und Neigungen Rechtfertigung oder Entschuldigung in den Lehren eines solchen Buchs suchen?

Es ist nicht nur bei historischen Schriften nothwendig, sondern bei jedem Buche nützlich, wenn ich den Karakter, Umstände und Absicht des Verfassers kenne.

Bei historischen Schriften wird dann die Glaubwürdigkeit des Erzälten untersucht. Und für dogmatische oder solche, welche allgemeine Sätze aufstellen, ist es eine gute Vorbereitung, wenn man zuvor selbst über die Materie nachdenkt. Man traue nicht dem Schmucke der Beredsamkeit, und sei besonders wider den abgenutzten Kunstgriff, Wahrheiten lächerlich zu machen, auf seiner Hut. Gut ist es, wenn

man

man die Vernünfteleien in die einfachste, strenge Schlußform bringt. Hier werden sich, wie unterm Vergrösserungsglase, alle Mängel zeigen.

Nothwendig ist es, nicht nur im Lesen öfters einzuhalten, um über das gelesene nachzudenken; sondern auch am Schlusse sich die Hauptideen in ihrer Verbindung zu widerholen und dadurch dem Gedächtnisse einzuprägen.

Gut ist es auch, räsonnirende, historische, witzige und poetische Schriften so abwechseln zu lassen, daß wir nicht ermüden, noch unser Geist stumpf, steif oder zu eintönig gestimmt werde.

II. Abschnitt.

Von den höhern theoretischen Vernunftwahrheiten.

Erstes Hauptstück.

Von den allgemeinsten Grundbegriffen und Grundsätzen des Denkens.

Es gibt gewisse allgemeine Gesetze des Denkens, und einige Grundbegriffe, wodurch alle Erkenntniß zusammenhängt und gegründet wird. Mit diesen muß man sich also bekannt machen, wenn man seine Erkenntniß der Vernunftwahrheiten aufklären, sichern und erweitern will.

I. Kapitel.

Allgemeinste Bestimmungen eines Dinges.

Was auch immer gedacht werden mag (wirkliches oder blos mögliches), etwas muß es doch sein d. h. gedenkbar, ein Ding. Die allgemeinste und höchste Klasse, worunter alle Objekte und Produkte des Denkens gehören, ist also Etwas, Ding, das Gedenkbare. Diesem stehet das Ungedenkbare, das Unding, oder Nichts entgegen, welches schlechterdings nicht kann gedacht werden.

Alles gedenkbare ist entweder ein wirkliches Ding oder ein blos mögliches, welches noch nicht existirt.

Alles wirkliche ist auch möglich; aber nicht alles mögliche auch gleich wirklich d. h. alles, was existirt, muß auch existiren können; aber nicht umgekehrt.

Das mögliche muß frei von Widerspruch sein. Dieses ist das erste Erforderniß, ohne

welches es ein Unding, Nichts wäre, und weder gedacht werden noch existiren kann. D. h. Wo ein Widerspruch ist, da wird etwas zugleich gesetzt und geläugnet oder aufgehoben (z. B. die Wand ist weiß, die Wand ist nicht weiß). Es bleibt also nichts übrig. (a --- a = o oder a + non a = o) Wenn die Seele denkt, so muß sie aber doch etwas denken, sie kann also einen Widerspruch nicht denken. Das Widersprechende ist also ungedenkbar. Das Widersprechende ist nichts, kann nicht existiren oder wirklich werden, ist daher unmöglich.

Dieses wird ausgedrückt durch den Grundsatz des Widerspruchs: Nichts kann zugleich sein und nicht sein.

Das schlechterdings undenkbare, widersprechende ist im strengsten Sinne unmöglich: innerlich, an sich, absolut unmöglich, und kann daher nie möglich werden.

Enthält aber etwas keinen Widerspruch, läßt sich also denken, so ist es dadurch doch erst im weitesten, allgemeinsten Sinne möglich:

innerlich, absolut, an sich möglich. Es kann daher doch noch unmöglich gemacht werden. Die äussere, hypothetische, oder bedingte Möglichkeit nämlich kann ihm fehlen. D. h. obschon es in sich nichts widersprechendes, ungereimtes hat, so können doch gewisse Voraussetzungen oder Umstände machen, daß es nie existiren oder wirklich werden kann. Denn damit es existiren kann, muß ihm auch keine äussere Unmöglichkeit im Wege stehen. So ist es z. B. an sich, absolut nicht widersprechend, daß der nicht unterstützte Stein in die Höhe steige; und doch fällt er gegen die Erde.

Jenes widerspricht nämlich den Gesetzen der Körperwelt; und daher nennt man es auch physisch unmöglich und sein Gegentheil physisch möglich. Da auch Geister nach gewissen Gesetzen wirken, so kann auch etwas mit diesen im Widerspruche oder in Uebereinstimmung und daher psychologisch oder pneumatisch möglich oder unmöglich sein; oder moralisch, in so weit die Gesetze der Vollkommenheit und Pflicht es zulassen oder nicht. Z. B. daß die Mutter das Kind ohne Ursache zur Lust tödte, ist unmöglich.

Vom undenkbaren muß das unbegreifliche unterschieden werden. Denn lezteres ist subjektiv, hängt von unserer Fähigkeit und Fassungskraft, von den nöthigen Grundbegriffen und Vorkenntnissen ab, welche uns in den Stand setzen, uns die Art und Weise vorzustellen, wie eine Sache zugehe, oder beschaffen sei. D. h. begreiflich ist uns das, was sich mit unserem jedesmaligen Vorrathe von Begriffen vereinigen oder erklären läßt, das Gegentheil unbegreiflich, ohne daß es deswegen auch gerade schon in sich selbst einen Widerspruch einschlösse, also an sich undenkbar wäre. Denn unsere vorräthigen Begriffe können ja falsch oder mangelhaft sein. Es geschieht aber auch zuweilen, daß uns gedenkbar scheine, was wirklich einen Widerspruch enthält. Denn nicht allzeit ist der Widerspruch deutlich ausgedrückt, sondern oft versteckt, und wird erst durch Erklärung oder Auflösung der Begriffe sichtbar.

Wirklichkeit oder Existenz eines Dinges, (welche wir entweder unmittelbar aus Empfindung erkennen, oder aus einem andern erst

schlieſſen) sagt mehr als dessen bloſe Möglichkeit. Alles mögliche ist entweder wirklich oder noch nicht wirklich. Existenz ist also die nächste Art unter dem Gattungsbegriffe der Möglichkeit, und zwischen beiden läßt sich keine Zwischenstufe denken. Demungeachtet kann man wohl sagen, daß eins von den möglichen Dingen der Existenz näher sei als das andere und daß eins in dem Betrachte möglicher sei, als mehr oder weniger von den Voraussetzungen und Bedingnissen, die seiner Existenz vorhergehen müssen, erfüllt sind z. B. eine Bildsäule, wozu die Materialien schon bereit liegen und eine, wozu das Holz noch nicht gefällt ist.

Existirt nun aber einmal etwas, so muß es auch in der Art seiner Existenz gänzlich bestimmt sein d. h. von allen widersprechenden Eigenschaften eine haben, weil es sonst einen Widerspruch enthielt, wenn es z. B. weder rund noch nicht rund, weder schwarz noch nicht schwarz u. s. w. wäre. Wir wissen aber zuweilen weder das Wo noch das Wann, noch überhaupt die Art der Existenz eines Dinges, wenn uns auch bekannt ist, daß es existirt.

So

So wie Wirklichkeit mehr ist als blose Möglichkeit, so ist Nothwendigkeit mehr als blose Wirklichkeit. Alles Wirkliche ist nämlich entweder zufällig oder nothwendig, nachdem sein Gegentheil möglich oder unmöglich ist.

Daß ein Dreieck z. B. drei Winkel habe, ist nothwendig, weil ein Triangel ohne drei Winkel unmöglich ist. Daß ein Triangel aber groß oder klein ist, ist zufällig, denn wenn er das Gegentheil wäre, blieb er doch ein Triangel. Auf so vielerlei Arten also das Gegentheil unmöglich ist, so vielerlei Arten von Nothwendigkeit gibt es: absolute (metaphysische, mathematische); bedingte (physische, moralische) z. B. der Zirkel ist nothwendig rund, der Stein fällt nothwendig auf die Erde, der Mensch, welcher keine Absicht beim Gegentheile hat, redet nothwendig die Wahrheit.

II. Kapitel.

Gattungen der Dinge.

Nicht alle Dinge stellen wir uns auf dieselbe Art vor: einige als etwas an sich, abgesöndert,

für sich existirend; andere nicht als für sich, sondern in andern. So z. B. denke ich die Farbe nur an etwas, welches Farbe hat. Ohne ein solches Ding läßt sich die Farbe nicht für sich denken.

Ich sage also: die Farbe ist in oder an dem Steine, inhärirt demselben, ist eine Bestimmung oder Akzidenz desselben. Der Stein bleibt aber doch etwas, wenn er auch diese Farbe verliert, ich kann ihn ohne diese Farbe als etwas denken, ich denke ihn daher als etwas für sich bestehendes, subsistirendes. Auf diese Art unterscheidet man Akzidenzen, Bestimmungen von Substanzen oder dem für sich bestehenden, bleibenden, fortdauernden, welches bei den Bestimmungen zum Grunde liegt, und worinn also die Veränderungen vorgehen. So ist z. B. meine Seele nicht die Traurigkeit, Freude u. dgl. welche als Bestimmung, Zustand, Veränderung in ihr sind.

Wenn wir ein Wesen denken oder unterscheiden wollen, so brauchen wir dazu Bestimmungen und Merkmale, wodurch es gedacht

und

und unterschieden werden kann. Diese Bestimmungen sind aber theils positiv, theils negativ d. h. wir legen dem Gegenstande eine Realität bei oder Mangel einer Realität, sprechen ihm eine ab. Der Fuchs ist listig. Hier setze ich etwas reelles, wirkliches in dem Begriffe des Fuchses. Die Gans ist unklug. Hier lege ich nichts wirkliches bei; sondern spreche etwas ab, und eben dadurch denke und unterscheide ich den Gegenstand. Positive und negative Bestimmungen müssen aber nicht mit dem positiven und negativen des Ausdrucks derselben vermischt werden, indem oft eins ohne das andere ist. Dumm zeigt einen Mangel, eine Negation an, und der Ausdruck scheint positiv. Unveränderlich, Unendlich hingegen bezeichnen durch scheinbare Negation des Ausdrucks wirkliche Realität und Vollkommenheit.

In so weit die Bestimmungen eines Wesens nothwendig sind, in so fern ist es unveränderlich. Veränderlich aber ist es, in so weit die Bestimmungen desselben zufällig sind, so daß dieselben wechseln und also bald diese bald andere da sein können. Es ist also noch ein gro-

der Unterschied zwischen dem beständigen, unveränderten und dem nothwendigen, unveränderlichen.

Ein Ding mag aber noch so viele zufällige Beschaffenheiten haben, so müssen ihm doch auch gewisse Bestimmungen zukommen, welche es eigentlich zu dem machen, was es ist, welche ihm also nothwendig sind, weil es ohne sie nicht das sein könnte, was es ist, gewisse wesentliche Bestimmungen. Durch seine Eigenschaften d. h. diejenigen Merkmale, welche aus seiner Wesenheit oder Essenz fliessen, unterscheidet sich dann ein Ding eigentlich und innerlich von jedem andern; wenn wir es auch schon oft zum Behufe unserer eingeschränkten Einsicht nach unwesentlichen Merkmalen bestimmen.

So z. B. bestehet die Wesenheit des Triangels darinn, daß er drei Seiten hat. Jede Figur, welche drei Seiten hat, ist ein Triangel, jede andere keiner.

Aber nicht das ist gerade die eigentliche Realwesenheit oder Sachwesenheit eines Dinges,

was unsere Klassifikationen und Erklärungen angeben. Die absolute Grundwesenheit nämlich muß dem Gegenstande für sich zukommen, ohne alle Voraussetzung und Verhältnisse. Wir aber betrachten in unsern Erklärungen und Klassifikationen oft die Gegenstände in gewisser Rücksicht. Die Wesenheit, welche wir darnach angeben, wird also auch nur bedingt oder nominal sein. So z. B. bestimmen wir Dinge nach dem Geruche, Geschmacke oder den Farben, die sie für menschliche Organe haben. Es ist also offenbar, daß unsere Einsicht in die innere Wesenheit der Dinge ziemlich beschränkt ist, wenn wir auch wesentliche Eigenschaften kennen.

III. Kapitel.

Beziehungen und Verhältnisse.

Nebst den absoluten Eigenschaften und Bestimmungen haben die Wesen auch Verhältnisse und Beziehungen. Wenn wir nämlich eins nicht denken können mit gewissen Bestimmungen, ohne das andere zu denken, so sagen wir: die Dinge stehen in Verhältnissen, in Zusammen-

menhange oder beziehen sich auf einander. Dinge stehen also im Zusammenhange, in so weit eins durch das andere bestimmt wird. Wenn an sich auch ausser unserm Denken eins durch das andere bestimmt wird, so daß es entweder nach seiner ganzen Existenz oder doch gewissen Bestimmungen von demselben abhängt, welche es also ohne dasselbe nicht haben würde: so ist dieß ein wirklicher oder Realzusammenhang, Realverhältniß, Beziehung z. B. zwischen Ursache und Wirkung. Vergleichen wir aber nur in unserer Vorstellung Dinge auf gewisse Art, um ein Merkmal des einen durch das andere bestimmter zu denken, so daß doch eins ohne das andere alle seine Bestimmungen behält: so ist dieses nur Idealzusammenhang oder Verhältniß z. B. der Baum ist größer als der Strauch.

Wenn wir Wesen in Rücksicht ihrer Größe vergleichen und finden sie hierinn übereinstimmend, bei mehreren dieselbe Größe, so nennen wir sie gleich; ähnlich aber, wenn sie in Qualitäten übereinstimmen. In so weit Dinge übereinstimmen, (es sei in der Quantität oder Qualität) in so weit sie also für einander können gesetzt werden: in so weit heissen sie identisch

tisch oder einerlei z. B. dem Werte nach ist es einerlei, ob ich eine Karolin in Golde oder 11 fl. gebe. Verschieden aber sind mehrere, in so weit in dem einen etwas ist, das in dem andern nicht ist.

Natürlicherweise können Dinge in mehrerem Betrachte übereinstimmen, also von dieser Seite einerlei heissen, und doch in andern Rücksichten sehr verschieden sein, wie der tägliche Sprachgebrauch lehrt. Der Zahl nach aber einerlei oder eins ist jedes Ding nur mit sich selbst z. B. die Abhandlungen über die natürliche Religion und die Betrachtungen über die Triebe der Thiere sind von einerlei Verfasser, einem und dem nehmlichen Reimarus. Dieses nämlich ist der höchste Grad von Einerleiheit, die strengste und eigentlichste Bedeutung von Identität, wenn auch nicht einmal der Zahl nach Unterschied oder Mehrheit statt hat. Ob es aber auch Dinge geben könne, die zwar der Zahl nach mehrere, sonst aber in nichts zu unterscheiden wären, läßt sich mit Grunde leugnen, da sich zwei solche Dinge (z. B. zwei innerlich und äußerlich in gar nichts verschiedene Menschen oder auch nur

zwei solche Blätter) weder je gefunden haben, noch denken lassen. Dieses sagt der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden.

Auf unsere Vergleichung der beständigen Merkmale mehrerer Gegenstände und der Beobachtung ihrer Uebereinstimmungen und Verschiedenheiten gründen sich unsere Klassifikationen, Eintheilung der Wesen in Gattungen und Arten z. B. Thiere, Menschen, Pflanzen u. dgl. Sie sind ein Haupterleichterungsmittel des Gedächtnisses, der Grund mancher Wissenschaften, und in allem würden wir ohne sie schlecht oder vielmehr gar nicht fortkommen. Wenn wir auch gleich die absolute Grundwesenheit der Dinge nicht gerade an sich kennen, und die einzelnen Dinge (Individuen) einer Klasse immer noch wichtige Unterschiede und Stufen unter sich haben: so sind doch die so unentbehrlichen Eintheilungen deswegen noch nicht als ungründlich zu verwerfen, wenn man sich nur nicht zu viel darauf zu gute thut. Da wir doch keinen Anspruch darauf machen dürfen, alle einzelnen Dinge nach ihren Bestimmungen kennen zu lernen, so suchen wir durch Klassifikationen we-

nigstens das zu erreichen, was unserer Eingeschränkheit übrig gelassen ist. Das Gebiet der Natur, so weit es uns bekannt wird, suchen wir zu übersehen, indem wir die Naturwesen nach den auffallendsten, beständig beobachteten Graden ordnen. Aus den beständig bemerkten Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten ziehen wir Folgerungen, die also auch richtig sind, und so weit gelten müssen, als jene Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten wirklich statt haben, ohne daß man dadurch leugnen wollte, daß Individuen einer Art noch sehr wesentliche Verschiedenheiten haben können.

Die äussern Verhältnisse der Existenz der Wesen bestimmen Raum und Zeit. Wenn mehrere Dinge ausser einander sind, oder sein können, so sagt man: es ist Raum da, im ersten Falle voller, im zweiten leerer Raum, z. B. die Theile der Kugel ausser einander nehmen Raum ein, es ist kein Raum mehr da d. h. kein leerer Raum mehr, weil schon so viele Dinge darinn sind, als sein können. In dem Zimmer ist noch Raum, nämlich leerer Raum, weil noch Personen oder Gegenstände hinein können. Raum ist also Verhält-

niß

niß des möglichen oder wirklichen Aussereinanders seins. Die Verhältnisse der Grenzen des Raumes gegen einander bestimmen die Figur und Form.

Die Größe des Raums (oder der Entfernung seiner Grenzen von einander) heißt Größe der Ausdehnung, extensive Größe. Ort heißt der Punkt im Raume, worauf ein Gegenstand existirt, Lage aber das Verhältniß eines Gegenstandes gegen den andern im Raume. Der Ort bleibt also, wenn auch die äussern Dinge sich bewegen und ein Gegenstand also in eine andere Lage gegen dieselben kömmt. z. B. Ein fahrendes Schiff verändert seinen Ort, das stehende Ufer aber bleibt in seinem Orte, obschon beide in andere Lagen gegen einander kommen.

Eben so, wie sich voller, wirklicher Raum zum leeren, eingebildeten Raume verhält: so verhält sich auch die wirkliche Zeit zu der eingebildeten. Zeit nämlich bestehet in dem möglichen oder wirklichen Zugleich- oder Nacheinandersein der Dinge. Den Begriff von Zeit haben wir zunächst durch den innern Sinn, wie den vom

Raus

Raume durch den äussern. Der Zustand a, b, c folgen in meinem innern Bewußtsein auf einander: der Veränderung f und g bin ich mir zugleich bewußt. So bildet sich auch der Begriff von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, als der Hauptpunkte der Zeit. Meine Voreltern lebten in der vergangenen Zeit, weil sie zwar existirten, aber doch meinem Bewußtsein nicht koexistiren. Der Punkt des Bewußtseins bestimmet die Gegenwart. Was ihm folgt, ist für ihn zukünftig.

Die Summe der Sukzessionen oder die bestimmte Zeit eines Dinges heißt die Dauer desselben. Die Größe der Zeit oder Dauer nennt man daher protensive Größe.

IV. Kapitel.

Fortsetzung.

Sehr allgemeine Begriffe und Benennungen sind die von Ordnung und Vollkommenheit. Es ist bekannt, daß sehr oft einer als die größte Ordnung lobt, was dem andern höchst unordentlich vorkömmt, und umgekehrt. Wenn

z. B. (wie schon öfters angemerkt worden ist) eine Studirstube ungemein niedlich aufgeräumt wird, so klagt nicht selten der Besitzer, daß man ihm alles in Unordnung gebracht habe, der Aufräumer hingegen beschwört das Gegentheil, daß gerade zuvor die äusserste Unordnung unter Büchern und Schriften geherrscht habe. Genau untersucht zeigt sich bei beiden anderer Masstab der Ordnung, aber Uebereinstimmung in dem Begriffe von Ordnung. Der Herr sucht Bequemlichkeit des Gebrauchs seiner Schriften durch ihre Lage, und der Diener äussere Zierlichkeit. Der Herr sagt also: sie liegen unordentlich, denn sie liegen nicht so, wie ich sie nach meiner gegenwärtigen Arbeit, nach meiner Gewohnheit oder dgl. am leichtesten greifen und am bequemsten brauchen könnte; der Diener aber: sie sind ordentlich, denn sie sind nach Größe gelegt, zusammengesteckt, daß viel freier unbelegter Raum, daß der äussere Ueberblick leicht und angenehm ist, u. dgl. Aus jedem folgt also der Hauptbegriff: Ordnung ist zweckmäßige Aneinanderreihung (Zusammenstellung, Verbindung) der Mittel. Z. B. Ordnung im Studiren, Ordnung in einem Geschäfte, Ord-

nung

nung in der Lebensart, Ordnung in einer Bibliothek. So vielerlei der Zweck also ist, den man zu erreichen sucht, so vielerlei muß auch die Verbindung der Mittel sein. Daher die so verschiedene und entgegengesetzte Beurtheilung der Ordnung und Unordnung in einer Sache.

Nimmt man alle Fälle zusammen, wo von Vollkommenheit geredet wird, so ergiebt sich ebenfalls, daß man etwas vollkommen nennt, wenn es ist, was es sein, und hat, was es haben soll d. h. wenn es zweckmäßig ist, z. B. ein vollkommener Mensch, eine vollkommene Kugel. Dieses ist relative, spezifische Vollkommenheit d. h. das Wesen ist in seiner Art (als Mensch, als Kugel u. s. w.) vollkommen. Je mehr nun aber ein Wesen Realitäten enthält, desto mehr Zwecke lassen sich dadurch erreichen. Ein Wesen, welches alle Realitäten hätte, wäre also in jedem Betrachte höchst zweckmäßig. Seine Vollkommenheit wäre also nicht mehr spezifisch und relativ, nicht als Wesen dieser oder jener untergeordneten Gattung käme sie ihm zu; sondern ohne alle Rücksicht, blos als Wesen, es hätte Wesenvollkommenheit, absolute Vollkommenheit.

Ein Wesen also, welchem nichts mangelt, ist vollkommen. Mangelt ihm nichts von den Realitäten einer Gattung, so ist es relativ nach dem Zwecke dieser Gattung vollkommen. Mangelt ihm nichts von allen möglichen Realitäten, so ist es absolut, höchst vollkommen. Je weniger ihm fehlt, desto vollkommner ist es, d. h. desto mehr nähert es sich der Vollkommenheit.

Je mehr Realität also eine Gattung und ihr untergeordneter Zweck zuläßt d. h. je mehr sie sich dem absolut vollkommnen nähert, desto vollkommner ist Zweck und Bestimmung der Gattung.

V. Kapitel.

Fortsetzung: Kaussalität.

Allgemein und äusserst wichtig sind die Verhältnißbegriffe von Grund, Ursache u. dgl.

Grund nämlich heißt das, wodurch etwas ist. Dieses, welches durch das andere ist, heißt in jenem gegründet, das gegründete. Das gegründete nun ist entweder eine Wirklichkeit,

Er-

Erkenntniß oder Entschliessung. Daher die Eintheilung in: Realgrund (Grund der Wirklichkeit), Idealgrund (Erkenntnißgrund) und Motiv (Beweggrund). D. h. dasjenige, woraus wir erkennen, daß oder wie etwas sei, ist der Erkenntnißgrund. Das, worinn sich das Dasein eines Wesens oder einer Bestimmung gründet, ist der Realgrund oder Grund der Wirklichkeit, und das endlich, worinn sich ein Entschluß gründet, der Beweggrund. Z. B. woher weißt du oder warum glaubst du, daß das Kind in einem unangenehmen Zustande sei, gefallen oder dgl.? weil ich es jammern und schreien höre --- Erkenntnißgrund. Warum ist das Kind gefallen? Es ist an einem Steine hängen geblieben --- Grund der Wirklichkeit. Warum eilst du ihm zu Hilfe? Weil es leidet --- Beweggrund.

Ursache nennt man dasjenige, was den Grund der Wirklichkeit von etwas enthält. Z. B. die Sonne ist Ursache an dem Schmelzen des Wachses, denn die Sonnenhitze ist der Grund von dieser Wirkung.

Es wirken oft mehrere Ursachen zusammen, oder auch in einer Kette, eine als die unmittelbare, andere als die entfernteren. Selbst wenn nur eine Haupturſache da ist, so wird diese doch nicht selten durch Hinwegschaffung der Hindernisse u. dgl. von den Umständen unterstützt, oder sie gebraucht Werkzeuge d. h. Wesen, die sich leidend von ihr bestimmen lassen z. B. der Künstler braucht seinen Meisel, Pinsel u. dgl.

Eine denkende Ursache sucht etwas durch ihre Wirkung zu erreichen, und das heißt ihr Zweck oder Endzweck. Z. B. der mitleidige Vater, der nach dem weinenden Kinde läuft, hat zum Endzwecke, dasselbe zu retten oder glücklicher zu machen. In so fern der Zweck die denkende Ursache bestimmt oder antreibt, und also mittelbar Ursache der Wirkung ist, in so fern heißt er auch Endursache.

Bekannt ist der Grundsatz: nichts ist ohne zureichenden Grund; und seine Wahrheit nach den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Grund leicht einzusehen. Jeder wendet ihn wenigstens praktisch an, wenn er auch nicht

über

über denselben spekulirt hat. Daß alles, was wir erkennen, einen Erkenntnißgrund haben müsse, kann keiner einmal bestreiten oder nur bezweifeln, ohne es eben dadurch zuzugeben.

Jeder Zweifel nämlich gründet sich auf die Frage: warum? Der Zweifel müßte also heißen: warum ist nichts ohne zureichenden Grund? d. h. welches ist der Grund, daß nichts ohne zureichenden Grund sein sollte?

Eben so leuchtet auch der Grundsatz ein, wenn man ihn auf den Begriff von Realgrund anwendet: d. h. daß alles, was ist oder geschieht, seinen zureichenden Grund haben müsse, warum es geschieht, so und nicht anders ist.

Wir sind also genöthigt, den Grundsatz nicht nur logisch gelten zu lassen und anzuwenden: zu allem, was ich denken oder annehmen soll, muß ich einen Grund haben; sondern auch metaphysisch: alles, was nicht absolut nothwendig ist, und alles, was geschieht, muß einen Grund haben, wodurch es zur Wirklichkeit, wodurch es so und nicht anders zu sein

bestimmt wird. Das, was geschieht oder ist und sein Gegentheil, oder a und b sind an sich gleich möglich. Nun ist aber a; und b, welches an sich eben so möglich ist, ist von der Wirklichkeit ausgeschlossen. a ist also mehr als b. Diesen Zusatz oder Vorzug hat es aber nicht durch seine absolute Möglichkeit, denn darinn ist ihm b gleich. Es muß ihm also etwas diesen Zusatz oder dieses Uebergewicht zugelegt d. i. es zur Wirklichkeit bestimmt haben, der Grund seiner Wirklichkeit sein. Dieses gilt von Akzidenzen eben so, wie von Substanzen. Und diese Erklärung und Entwickelung zeigt wenigstens, was der Grundsatz eigentlich sagen wolle, und wie unvermeidlich und unbezweifelbar er sei.

VI. Kapitel.

Kraft.

Wenn ein Gegenstand mit einem gewissen Erfolge oder einer Veränderung immer so verbunden ist, daß wir demselben den Grund zuschreiben, warum der Erfolg wirklich ist, die Veränderung sich ereignet: so sagen wir, der Gegen-

genstand hat den Erfolg oder die Veränderung wirklich gemacht, hervorgebracht, gewirkt. Z. B. Die Sonne wirkt das Schmelzen oder die Flüssigkeit des Wachses. Dem Gegenstande nun, welcher dieses wirkt, schreiben wir Kraft zu z. B. der Sonne Kraft zu schmelzen, aufzulösen. So wie also wirken etwas hervorbringen heißt: so heißt Kraft der Grund des Wirkens. Dasjenige, worinn eine Veränderung gewirkt wird, leidet z. B. das Wachs, welches fliessend gemacht wird, leidet die Veränderung. Leiden heißt also so viel als die Wirkung aufnehmen.

Nach den Wirkungen und Thätigkeiten beurtheilen und benennen wir die Kräfte in den Dingen. Z. B. die Sonne wärmt mich, schmilzt das Wachs u. dgl. ich lege ihr also die Kraft zu wärmen, zu schmelzen u. dgl. bei. Da nun die Kräfte in ihren Wirkungen durch Verhältnisse und Umstände des wirkenden und leidenden Gegenstandes bestimmt und modifizirt werden, so erkennen wir in der Erfahrung die Kräfte nicht an sich selbst, absolut; sondern relativ und hypothetisch, wie sie sich äussern kön-

nen. Man nennt sie daher abgeleitete, relative Kräfte. D. h. in dem Gegenstande an sich selbst ist Kraft, absolute Grundkraft. Diese bringt nach den Umständen und Richtungen diese und jene Wirkung hervor, und bekömmt nach jeder Hauptwirkung einen eigenen Namen, wenn sie schon immer dieselbe Kraft ist. Die Kraft, so weit wir sie also nach dieser oder jener Art von Wirksamkeit kennen und benennen, heißt daher eine abgeleitete Kraft im Gegensatze der Grundkraft, von der sie eine bestimmte, abgeleitete Art der Aeusserung ist.

Da wir aber nun wohl leicht begreiffen, daß nicht gerade jede Art von Thätigkeit eine besondere eigene Kraft voraussetzt, also nicht so viele Kräfte dazusein brauchen, als dem Gegenstande Arten von Wirksamkeit möglich sind, indem oft mehrere Wirkungen eine Hauptähnlichkeit haben: so bringen wir diese ähnlichen Thätigkeiten unter eine Klasse und Benennung, und benennen nur so viele Kräfte in dem Gegenstande, als uns nöthig scheinen, alle besondere Arten von Wirksamkeit daraus zu erklären. Die einzelnen Arten der Thätigkeit aber nennen wir

z. B.

z. B. Geschicklichkeiten oder dgl, z. B. Tanzen, Gehen, Lauffen, Springen, Fechten u. dgl. sind nur besondere Arten von Bewegung, die sich etwa durch Richtung, Leichtigkeit, Geschwindigkeit, Zusammensetzung u. dgl. unterscheiden. Sie sind daher so viele Geschicklichkeiten, welche sich alle in der Bewegkraft gründen. Wollte man nun diese höchsten Klassen von Kräften, auf welche wir alle bekannte Wirkungen und Kräfte zurückführen, die höchsten und letzten Bestimmungen zur Wirksamkeit, auf welche uns Erfahrung führt und hinweißt, auch Grundkräfte nennen, so ist dieß nur uneigentlich, nach unserer Erkenntniß.

Die eigentlichen absoluten Grundkräfte d. h. die innersten Gründe und Bestimmungen zur Thätigkeit in den Wesen selbst zeigen sich nicht rein in der Erfahrung, wenn wir schon wissen, daß bei jenen Thätigkeitsäusserungen ein absoluter Grund als Bedingniß vorausgesetzt wird.

Die Grade oder Größe der Kräfte und Wirksamkeit nennt man intensive Größe: Größe der Thätigkeit, Anspannung, Intension.

Zweites Hauptstück.

Substanzen.

I. Kapitel.

Grundlage.

Wir sind uns innerer Thätigkeiten und erlittener Einwirkungen oder äusserer Eindrücke bewußt, wobei wir das Subjekt sind, und die uns auf äussere Objekte führen. In mir selbst habe ich verschiedene abwechselnde Zustände und Vorstellungen, und denke mir ausser mir verschiedene vorgestellte Gegenstände. Die Gattung von Wesen, auf welche wir also zunächst durch uns selbst, durch unser inneres Gefül geleitet werden, sind Wesen mit Bewußtsein. Und solche Wesen nun, deren karakteristisches Kennzeichen (wodurch wir sie denken) die Fähigkeit des Bewußtseins ist, nennen wir Geister. Ich (mein Inneres, meine Seele) bin also ein Geist. Da ich nun an mehreren andern Wesen, den Menschen nämlich und

Thie-

Thieren, ebenfalls äussere Zeichen und Wirkungen des Bewußtseins bemerke, so lege ich auch diesen einen Geist bei nach der Analogie meines eigenen.

Ich unterscheide also einmal mich selbst und ausser mir vorhandene Gegenstände (zu welchen in diesem Betrachte auch mein eigner Körper gehört), die ich als den Grund der auf mich gemachten Eindrücke ansehe.

In so weit ich nun diese äussern Gegenstände samt ihren Aeusserungen und Wirkungen mir ähnlich oder unähnlich finde, in so weit lege ich ihnen auch die Fähigkeiten und Kräfte bei, welcher ich mir selbst bewußt bin, oder bezweifle sie an ihnen.

Wenn aber schon mehrere äussere Wesen Werke und Handlungen hervorbringen von eben der Art als die sind, wozu wir uns nur durch Denken und Bewußtsein befähigt fülen, und wir ihnen daher diese ebenfalls, folglich einen Geist, beilegen: so sind doch alle Eindrücke in unsere äussere Sinnlichkeit und die Vorstellungen,

gen, welche uns die Gegenstände dadurch erregen, nur Vorstellungen von Farbe, Figur, Festigkeit, Form u. dgl. m. D. h. Unsere äussern Sinne können uns nie unmittelbar die Fähigkeit des Bewußtseins und geistige Eigenschaften an den Gegenständen zeigen, wie unser innerer Sinn an uns selbst. In so fern also Gegenstände unmittelbar durch die äussern Sinne uns erscheinen, bekommen wir einen ganz andern Begriff von ihnen als durch den innern Sinn von uns selbst.

Die Bestimmungen und Merkmale nun, welche wir durch die äussern Sinne gewahrnehmen, nennen wir körperliche Eigenschaften (z. B. Ausdehnung, Figur, Farbe u. dgl.); dahingegen diejenigen, welche uns der innere Sinn in uns selbst zeigt, geistige heissen z. B. Gedanken, Leidenschaften u. s. w.

Von Geist erhalten wir also einen Begriff durch den innern, von Körper durch die äussern Sinne. Und dieses ist der lezte Grund der Unterscheidung und Eintheilung der Wesen in Geister und Körper.

II. Ab-

II. Kapitel.

Geist.

Alle Untersuchungen über Geister gehen von dem aus, was inneres Bewußtsein uns von dem unsrigen lehrt, nämlich von dem karakteristischen Merkmale des Bewußtseins, welches bei dem Begriffe von jedem Geiste zum Grunde liegt.

Was Bewußtsein sei, muß also jeder aus Erfahrung wissen, der einen Begriff von einem Geiste haben will, indem man dieses Kennzeichen nicht weiter zergliedern und erklären kann. Es ist eine innere, einfache Thätigkeit, die sich nicht weiter auflösen und worinn sich nichts mannigfaltiges unterscheiden läßt. Stufen aber der Deutlichkeit, der Lebhaftigkeit und des Umfangs kann das Bewußtsein allerdings haben, und Geister könnten sich also in dieser Rücksicht von einander unterscheiden.

Wenn nun das Bewußtsein einfach und ungetheilt ist, wie wird das Subjekt oder Wesen sein, welchem dasselbe als Eigenschaft zukömmt?

wird also der Geist zusammengesetzt oder theilbar sein können?

Ein zusammengesetztes Wesen nämlich ist ein solches, das aus mehreren ausser einander existirenden Theilen bestehet. An einem solchen Wesen hat man auf zweierlei zu sehen: auf die Bestandwesen, woraus es bestehet, und die Art der Zusammensetzung d. h. die Art, wie die Wesen, woraus es bestehet, gegen einander existiren und verbunden sind. Die Vorstellung vom zusammengesetzten haben wir von den Erscheinungen der äussern Sinne, und fassen sie durch die Phantasie, und diese schiebt sie uns daher gar leicht bei allen Verrichtungen auch des höhern Denkens unter, so daß wir ihr gar gerne alles unterwerfen und sie überall zum Grunde legen.

Wenn nun das Subjekt des Bewußtseins, der Geist, aus Theilen zusammengesetzt ist, und als zusammengesetztes Wesen denken und sich bewußt sein soll, so muß das Denken und Bewußtsein in die verschiedenen Theile des Ganzen vertheilt sein, so daß jeder einzelne Theil einen

Theil des Bewußtseins hat, ohne sich des Ganzen bewußt zu sein. Auf diese Art würde zwar das ganze Wesen als Summe der einzelnen Theile eine Summe von Partialbewußtsein, aber kein einfaches, ungetheiltes Totalbewußtsein enthalten, so lange nämlich der Eindruck oder die Vorstellung in die verschiedenen ausser einander existirenden Theile vertheilt wäre, und sich in keiner untheilbaren, einfachen Substanz sammelte und konzentrirte. Denn in letzterem Falle würde dieser untheilbare Vereinigungsmittelpunkt der Geist sein. Und selbst wenn die Theile Partialbewußtsein hätten, sollten diese Theile wieder Theile mit Partialbewußtsein haben? Und wie weit soll dieses fortgehen? Das denkende Subjekt, der Geist kann also nicht zusammengesetzt, theilbar sein. D. h. es muß anders sein, als die Gegenstände der äussern Sinnlichkeit erscheinen. Man folgert daher aus der wesentlichen Eigenschaft des Denkens oder Bewußtseins, daß der Geist ein einfaches Wesen sei.

Da die Einfachheit aus dem allen Geistern wesentlichen Karakter des Bewußtseins und

nicht einem bestimmten Grade desselben folgt: so gehört diese Eigenschaft zur Wesenheit eines jeden Geistes, wenn auch gleich die Grade und Vollkommenheiten des Bewußtseins und Denkens bei einzelnen Geistern oder Geisterarten noch so verschieden und ungleich wären. Die Fähigkeiten unserer Seele nämlich sind der Masstab, wornach wir urtheilen, der feste Punkt, nach dem wir vor- und rückwärts Auf- und Absteigen der Geistesfähigkeit und Vollkommenheit messen. So legen wir Thieren weniger Talent bei als den Menschen und unterscheiden diese niedrigere Stufe durch unvernünftig d. h. weniger Deutlichkeit der Einsicht und Freiheit des Wollens. Über uns denken wir uns wenigstens als möglich vollkommnere Geister, indem wir die Schranken unseres Geistes erweitern, uns das Joch der Sinnlichkeit erleichtert, den Umfang des Denkens erweitert und deutlicher, den Willen reiner vorstellen. Weitere Unterscheidungen in den Stufen über oder unter uns sehen wir wohl als möglich ein, können sie aber nicht bestimmt denken, da uns hier Masstab und Name verläßt.

Von Geistern an sich selbst wissen wir also im allgemeinen so viel, daß sie als Subjekt oder Substanz nicht zusammengesetzt d. h. nicht so sein können, wie Körper der Sinnlichkeit erscheinen (weswegen man sie auch unkörperliche Wesen nennt) und in Rücksicht ihrer Kräfte den Grund zu solchen Wirkungen, als wir an unserer innern Thätigkeit bemerken, enthalten; sie mögen uns übrigens an Fähigkeit gleich, überlegen oder untergeordnet sein.

III. Kapitel.

Körper.

Dinge, welche wir durch die äussere Sinnlichkeit wahrnehmen, nennen wir Körper. Körperlich heißt also so viel als den äussern Sinnen gewahrnehmbar. Das, was die äussern Sinne gewahrnehmen, sind die Äusserungen oder Eindrücke der äussern Gegenstände.

Ein Körper heißt also ein Gegenstand, welcher sich sinnlich vorstellen und gewahrnehmen läßt. Z. B. ein Baum, eine Kugel. Da nun äussere Sinnlichkeit nicht das Bewußtsein an

Dingen unmittelbar bemerken kann, so werden die geistigen Eigenschaften den körperlichen entgegengesetzt. So wie jene sich auf das einfache beziehen: so beziehen sich diese auf das zusammengesetzte. Körper sind zusammengesetzt, ausgedehnt, haben extensive Größe. Jeder Körper wird also bestimmt durch seine Bestandtheile und die Art der Zusammensetzung. Jene heißen seine Materie, diese die Form. Bei einem Körper kömmt es also an auf seine Bestandtheile und seine bestimmte Form d. h. nicht nur auf die äusseren Grenzbestimmungen oder äussere Form z. B. ob er Kugel, Würfel, rund oder eckigt ist; sondern auch die innigste Struktur, Verbindung und Bildung, festeren oder schwächeren Zusammenhang der Theile, Dichtheit u. dgl. — Da man nun bei der äussern Natur unter Materie die Bestandtheile der Körper ohne Rücksicht auf Form und Zusammensetzung verstehet: so heißen materielle Wesen Dinge, in so fern sie fähig und bestimmt sind, in der Zusammensetzung Körper zu bilden. Und materielle Eigenschaften solche, wodurch Wesen im Stande sind, körperliche Erscheinungen hervorzubringen oder Bestandtheile von Körpern zu werden z. B.

die

die Kraft, welche bei der Bewegung zum Grunde liegt.

Alle Eigenschaften und Bestimmungen der Körper im allgemeinen und besondern müssen sich in ihren Bestandtheilen (der Materie) selbst oder der Art der Zusammensetzung gründen. Letztere ist nur Verhältniß der Theile oder Materie in ihrer Koëxistenz und Zusammenwirkung; es können sich also auch nur äussere Bestimmungen und Verhältnisse darauf gründen. Das absolute, innere, die Grundkräfte der Körper aber müssen sich in den Bestandtheilen an sich gründen, Grundkräfte der Materie selbst schon sein. So zeigen sich uns alle Kräfte der äussern Natur nur als abgeleitete, relative, nicht als absolute Grundkräfte d. h. nur nach der Verbindung der Kräfte der Bestandtheile. Wie z. B. die Wirkungen einer Uhr oder eines andern mechanischen Kunstwerkes nichts anders als modifizirte und verbundene Wirkungen der einzelnen Theile sind, so sind die äussern Wirksamkeiten der Körper nichts anders als modifizirte und zusammengesetzte Wirksamkeit der lezten Grundbestandtheile. Kein Körper kann daher durch die natürliche Verbindung seiner

Bestandtheile und noch vielweniger durch die Kunst der Menschen eine neue Kraft bekommen, die seine Elemente noch nicht gehabt hätten. Wenn wir ein Werk verfertigen, so wird nur die Wirkung vergrößert, indem die Wirkungen mehrerer materiellen Substanzen verbunden werden, die Direktion der Wirksamkeit bestimmt und modifizirt, indem Kraft der Kraft entgegengestellt wird und dergleichen Modifikationen mehr, welche daraus folgen. Wie sich aber unsere mechanischen Werke und Zusammensetzungen zu den Elementarkörpern verhalten, die uns Erfahrung zeigt, und welche wir zusammensetzen: so verhalten sich diese natürlichen Körper zu ihren eigentlichen nicht sinnlichen Grundelementen.

Die sinnlichen Wirkungen und Eigenschaften der Körper sind also relative Bestimmungen der materiellen Elemente gegen einander in der Zusammensetzung und gegen uns und unsere Sinnlichkeit. Das absolute der Körper aber sind nur die nicht sinnlichen Elemente mit ihren materiellen Grundkräften.

Da diese nun etwas absolutes, der lezte absolute Grund aller relativen und abgeleiteten Eigenschaften sind: so kömmt das, was als relative Bestimmung den Körpern zukömmt und sie als Körper karakterisirt, diesen nicht zu. D. h. Körper sind zusammengesetzte, theilbare Ganze, welche bestimmt und gegründet sind in ihren Theilen, den materiellen Elementen. Die einzelnen Elemente können also jene relativen Bestimmungen noch nicht haben, welche die aus ihnen bestehenden Körper durch Verbindung jener Elemente erhalten: d. i. die einzelnen Grundbestandtheile der Körper können die wesentlichen Eigenschaften des Körpers (als Körper) noch nicht haben oder noch nicht selbst Körper sein. Die lezten Elemente der Körper und zusammengesetzten Gegenstände müssen folglich nicht selbst wieder zusammengesetzt sein. Denn so lange sie zusammengesetzt sind, sind sie nicht das lezte, sondern es ist wieder etwas, woraus sie zusammengesetzt sind. Der lezte absolute Grund bleibt daher immer das nicht zusammengesetzte, nicht mehr theilbare, absolut einfache. Denn wollte man sich einbilden, die Theilbarkeit des Zusammengesetzten gieng in das unendliche fort,

so täuschte man sich selbst durch Worte, indem man dadurch setzte, es gebe gar kein leztes. Denn diese Vorstellung bedeutet eigentlich nur so viel, daß man die Frage nach dem absoluten Grunde und den lezten Bestandtheilen des Zusammengesetzten immer weiter hinausschiebt, ohne sie je zu beantworten.

Ein Körper ist also nicht eine einzelne Substanz; sondern eine Summe von Substanzen, welche in ihrer Zusammenwirkung uns durch eine besondere abgesönderte sinnliche Vorstellung bekannt werden. Daher benennen wir das kleinste, was noch ein sinnliches Bild gibt, mit einem Körpernamen und auch das größte, was Sinn oder Phantasie als eins umfaßt, so lang ein sinnlicher Zusammenhang der Theile merkbar ist. Z. B. der ganze Erdkörper, das Sandkorn.

IV. Kapitel.

Vergleichung.

Da einfach und zusammengesetzt gerade entgegengesetzt sind: so sind auch die Dinge, welche

zu den einfachen und zusammengesetzten gehören, einander entgegengesetzt in jenen Bestimmungen, wobei es auf ihre einfache oder zusammengesetzte Natur ankömmt.

So kann das Zusammengesetzte verändert werden, ohne daß seine Bestandtheile innerlich eine Aenderung leiden, wenn dieselben nur in andere Verbindung kommen d. h. wenn nur die Art der Zusammensetzung geändert wird. Ein zusammengesetztes Ding hört daher auf oder gehet unter, wenn es aufgelöst, zerstört wird, weil es alsdann schon dieses zusammengesetzte nicht mehr ist, welches es vorher war. Z. B. Ein Menschen-Thier- oder Pflanzenkörper fault, verwest. Eben so entsteht das Zusammengesetzte, wenn seine Theile in diese bestimmte Zusammensetzung oder äussere und innere Form kommen, die Grundtheile mögen auch schon noch so lange existirt haben und gewesen sein, was sie wollen. Z. B. In der ganzen Natur bemerken wir einen beständigen Kreislauf, stetes Entstehen und Untergehen, indem immer Körper aufgelöst, zerstört und neue daraus formirt werden. Aus der Pflanzennahrung wer-

den Thierkörper und aus verfaulten Thierkörpern Pflanzen erzeugt u. dgl.

Gerade das entgegengesetzte von allen diesem hat bei den eigentlichen, einfachen Substanzen statt. Da diese keine Theile ausser einander haben, so können keine Theile getrennt, nichts an ihnen aufgelöst, zerstört werden. Wenn sie also untergehen, aufhören sollten, so müßten sie eigentlich zernichtet werden, so daß gar nichts davon übrig blieb.

Sie können also eben so wenig durch irgend eine Art von Zusammensetzung oder Zeugung entstehen. Wenn sie entstehen sollen, so müssen sie anfangen zu sein, ohne daß zuvor etwas von ihnen, ein Stoff da war.

Nur das relative, das zusammengesetzte wird erzeugt und zerstört, so daß die Elemente izt in dieser, izt in jener Verbindung und Zusammenwirkung erscheinen. Das absolute aber, die Substanzen an sich, die einzelnen Grundelemente sind keiner Zerstörung oder Zeugung fähig. Das einfache müßte plötzlich geschaffen

und

und plötzlich (ohne alle auch die kleinste Sukzession) zernichtet werden.

Zusammengesetzte Wesen, als solche, unterscheiden sich durch die Art der Zusammensetzung: Mehrheit und verschiedene Verbindung der Elemente und ihrer Kräfte. Dieser Unterschied fällt aber offenbar hinweg bei einfachen Dingen, sie mögen nun für sich wirken als Ganze (wie z. B. Geister) oder als Bestandtheile eines zusammengesetzten Ganzen (wie z. B. die Grundelemente der Körper). Einfache Wesen können sich also nur durch ihre innern Bestimmungen, durch Kräfte unterscheiden, wenn eine einfache Substanz eine Kraft hat, die die andere gar nicht oder in höherem oder geringerem Grade hat. Z. B. wenn eine Substanz Denkkraft, Bewußtsein hätte, und die andere nicht oder in geringerem Grade. Substanzen unterscheiden sich also durch Art und Grade ihrer Kräfte.

Dabei müssen wir uns aber in acht nehmen, daß wir Substanzen, welche wir nach ihren Wirkungen in der Erfahrung kennen, nicht gerade

rade absprechen, was uns diese Aeusserungen nicht von ihnen zeigen. D. h. daß wir Substanzen deswegen noch nicht gerade als innerlich in ihren Kräften verschieden ansehen, weil wir an einer Kraftäusserungen bemerken, die sich an der andern nicht zeigen. So z. B. folgt noch gar nicht, daß alle oder auch nur einige Substanzen ganz leblos und ohne Bewußtsein seien, weil wir keine Spur davon beobachten. Denn ganz etwas anders ist ihre innere substantielle Natur und Kraft und die Erscheinung ihrer Aeusserungen in gewissen Umständen, Einschränkungen und Arten der Zusammenwirkung.

So lange der Grad der Kraft und innern Realität einer Substanz noch nicht der absolut höchste ist, heißt dieß endlich d. h. so lange ein höherer Grad von Kraft möglich ist, so ist die Kraft beschränkt, endlich. Wo dieses aber nicht ist, uneingeschränkt, unendlich. Ein unendliches Wesen ist also, dem die absolut höchste Realität und Kraft zukömmt, das absolut vollkommne.

Dem Grade von Kraft nach lassen sich also zwei entgegengesetzte Klassen von Substanzen unterscheiden: endliche d. h. mit eingeschränkter, und unendliche d. h. mit unbegrenzter Kraft.

Drittes Hauptstück.

Das Ganze.

I. Kapitel.

Welt.

Die unzähligen Substanzen, die wir theils kennen, theils nicht kennen, existiren nicht isolirt; sondern in manchfaltigen Verbindungen. Man findet überall Spuren von Abhängigkeit und Zusammenhang. Die Wesen sind nicht nur durch die Verhältnisse der Aehnlichkeit verwandt und machen eine Stufenreihe von Kräften, ein System von Gattungen und Arten; sondern sie sind in Rücksicht ihrer Bestimmungen und Veränderungen auch wirklich abhängig von einander. Sie beschränken, diri-

dirigiren, befördern und modifiziren einander in ihren Wirkungen, Thätigkeiten und Zuständen. Sie verhalten sich gegen einander, wie Ursache und Wirkung, thätig und leidend, Bedingniß und Bedingtes u. s. w.

Nicht nur unsere Erde und die Wesen und Bewohner, welche auf ihr sind; sondern auch die grössern Massen, welche uns die Astronomie kennen oder vermuthen lehrt, stehen in Verbindungen und leisten sich Nutzen und Unterstützung, so daß sich nicht berechnen läßt, wie vieles anders sein würde, wenn nur eins weg oder anders wäre, was uns oft noch so klein und unbedeutend dünkt. Man darf sich nur z. B. den veränderten Standpunkt und Lauf eines Himmelskörpers denken. So wenig wir auch noch allen seinen Einfluß auf uns und unsern Wohnort kennen mögen, so werden uns doch die Folgen ungeheuer erscheinen. Noch näher sehen wirs, wenn wir z. B. eine Begebenheit unserer Jugend verändert setzen: wie ganz anders würden wohl unsere Verhältnisse und unser Leben geworden sein?

Die Wesen und ihre Zustände stehen in ihrer Koexistenz und den Verhältnissen des Raums, in ihren Verhältnissen der Zeit, durch Verwandschaften, durch Zusammenwirkung, Einwirkung und Einfluß (wenn wir auch nicht begreifen und erklären, wie und wodurch diese eigentlich an sich geschehen) in solchen Verbindungen und Beziehungen, daß sie als zusammenhängendes System, als Ganzes unübersehbarer Theile erscheinen, welches wir Welt nennen.

Obschon man im Leben öfters, wenn man von unserer Erde allein redet, dieselbe Welt nennt z. B. die Welt umschiffen; auch wohl das Menschengeschlecht, einen Theil desselben, oder eine andere Klasse von Wesen mit diesem Namen bezeichnet z. B. die große Welt, die gesittete Welt, die Thierwelt u. dgl.: so bedeutet doch hier Welt das ganze System der Wesen, wovon jene so genannten Welten nur einen, oft sehr kleinen Theil ausmachen.

Wer, auch ohne die großen Darstellungen der Astronomen, ohne die mikroskopischen Unter-

tersuchungen der Naturforscher und die darauf gegründeten Schlüsse und weiteren, wahrscheinlichen Vermuthungen genau zu kennen, nur mit unbefangenem Gemüthe den gestirnten Himmel anschauet und mit empfänglichem Sinne auf das Gewül und Leben unter seinen Füssen achtet, der muß gewiß eine edle Vorstellung von dem Weltganzen haben. Und wer einen Blick tiefer in die Oekonomie der Wesen thut, seine Aufmerksamkeit richtet auf Zahl, Größe und Regel der Wesen und ihrer Erscheinungen (so wenig wir auch noch wissen, so wenig wir auch Hoffnuug haben mögen die äussersten Grenzen des Systems je zu erblicken), dessen Geist muß keines erhabenen Gedanken, noch sein Gemüth hoher Ahndungen fähig sein, wenn er nicht aufgelöst wird in süssem Staunen, nicht mehr sieht als Druck und Stoß, sich nicht sehnt den Vorhang des Heiligthums mit verklärtem Blicke zu durchdringen! — Wir sehen viele Theile, schliessen mehrere; studiren den Gang im Kleinen, rechnen ins Große, — Ordnung und Plan schimmert uns entgegen im Ganzen, so weit die dunkelste Ahndung reicht! — —

II. Kapitel.

Natur.

Unter gleichen und ähnlichen Umständen erfolgen die Erscheinungen gleich und ähnlich. Wir erwarten daher nach dieser Induktion auch für die Zukunft dasselbe. Wir schliessen nämlich auf einen beständigen, bleibenden Grund, welcher durch gleiche und ähnliche Umstände und Verhältnisse zur Wirksamkeit erweckt, dirigirt und modifizirt dieselben Erfolge immer hervorgebracht habe, und (da uns nichts bezeugt, daß er nicht mehr da sei) auch noch ferner so hervorbringen werde. So zweifeln wir keinen Augenblick, daß Wasser sich horizontal stellen, Feuer brennen, die Sonne morgen wieder leuchten werde, wie man es immer befunden hat.

Wir geben daher auf diese Art und Weise acht, wie die Erscheinungen unter bestimmten Umständen und Verhältnissen sich zeigen, und wenn wir darinn keine Ausnahme bemerken, so sehen wir diese bestimmte Art als eine bleibende Regel an, auf die wir unsere Erwartungen für die Zukunft mit den darnach bestimm-

ten Einrichtungen und Vorsichtsmitteln gründen können. Daher sagen wir, die Natur (d. h. das System der Kräfte in der Welt) wirkt nach gewissen Gesetzen. Jede Kraft eines Wesens ist nämlich eine bestimmte Kraft so wohl was die Art als den Grad ihres Vermögens betrifft. Sie bringt also solche und so viele oder große Wirkungen hervor, als sie an sich selbst, innerlich und (da sie in Verbindung mit andern Kräften stehet) äusserlich durch andere Kräfte bestimmt ist, die mit ihr zusammen, ihr entgegen oder in andern Beziehungen auf sie wirken. D. h. da ein Wesen diese bestimmte, keine andere, weder mehr noch weniger Kraft hat, so wirkt es nach der Art, dem Grade und der Direktion, welche ihm die Wesenheit seiner Kraft und der äussern Zusammenwirkung der übrigen Kräfte vorschreiben.

Naturgesetze an sich sind also die bestimmten Arten, wie die Naturkräfte wirken d. h. die Möglichkeit der Art und Größe der Wirkungen einer Kraft.

Die Kräfte der Wesen kennen wir aus den Wirkungen d. i. aus den Erscheinungen, die sich uns in der Natur zeigen. Wir erkennen also die Naturgesetze als Regeln der Erscheinungen, d. h. als allgemeine Folgerungssätze aus beständigen Beobachtungen. Unter solchen Umständen sind immer solche Erfolge erschienen. Dieses vergangene lehrt uns die Erfahrung. Wir schließen: es muß ein Grund dieser beständigen Erscheinung in der innern Natur (d. h. in den Gesetzen der Kräfte an sich) sein und (welches also nicht mehr Erfahrung ist) unter solchen Umständen wird sich immer wieder diese Erscheinung zeigen. Wir erwarten also nur das für die Zukunft, was wir in der Vergangenheit unter denselben Umständen erfahren haben. D. h. die Regel oder der allgemeine Satz, worunter wir alle Erfahrungen vereinigt oder welchen wir aus allen Beobachtungen gezogen haben, bestimmet uns das Naturgesetz. Alles was aus den ohne Ausnahme bestätigten Erfahrungen sich begreifen oder erklären d. h. sich darunter bringen läßt, nennen wir also den Naturgesetzen gemäß, natürlich. Was diesen Erfahrungsresultaten widerspricht, bezweifeln wir als den

Naturgesetzen zuwider und folglich (da die Natur nicht anders als nach diesen Gesetzen wirke) nicht durch die Naturkräfte gewirkt, nicht natürlich. Als Naturgesetze sehen wir so z. B. an die Gesetze der Schwerkraft, des Horizontalstandes der Flüssigkeiten u. dgl.

So gegründet und vernünftig es ist, im voraus nur das gewöhnliche, den Beobachtungen nicht widersprechende zu erwarten: so ist deswegen das Gegentheil doch noch nicht gerade unmöglich. An sich ist es einmal ohnehin kein Widerspruch. Und da Erfahrung eigentlich nur das vergangene gelehrt hat, so widerspricht eine entgegengesetzte Erscheinung in der Zukunft auch nicht der Erfahrung an sich; sondern nur dem, was wir für die Zukunft aus der vergangenen Beobachtung schlossen. Z. B. man fand das Wasser immer wagerecht stehen, man schließt: es wird also (aus einem fortdauernden innern Grunde dieser Erscheinung) immer so stehen. Nun nähme es einen entgegengesetzten Stand an. Dadurch wird der vergangenen Erfahrung von dem wagerechten Stande nicht widersprochen, indem die zwei Erfahrungen und Erschei-

nun-

nungen zu ganz verschiedenen Zeiten sind. Nur der gefolgerten, im allgemeinen vernünftigen Erwartung, daß es immer wagerecht stehen werde, wird durch diese Ausnahme widersprochen.

Wenn wir also aus den Erfahrungen gar nichts weiter geschlossen hätten, so würden wir die immer gleiche und itzt entgegengesetzte Stellung des Wassers eben so wenig schwierig finden, als Wasserstille und Wassersturm. Da aber doch alles seinen Grund haben muß, so muß auch jede beobachtete Erscheinung ihren Grund haben, und da die Erscheinungen sich gleich und ähnlich bleiben, so muß sich auch jener letzte Grund gleich und ähnlich bleiben. Dieses ist wohl ganz vernünftig geschlossen, wie auch das, daß derselbe Grund und also auch dieselbe Erscheinung in der Zukunft bleiben werde, da ich keinen Grund fürs Gegentheil habe und eine solche Erwartung noch nie getäuscht hat. Da hingegen jede Induktion nur einen allgemeinen Schlußsatz giebt, in so weit sie selbst ohne Ausnahme ist, jede künftige entgegengesetzte Erfahrung aber eine Ausnahme macht, so kann die neue entgegengesetzte Erscheinung nicht durch den

aus vorhergehenden beständigen Beobachtungen geschlossenen allgemeinen Satz widerlegt werden; sondern sie beweißt nur, (wenn die neue Erfahrung ganz richtig ist) daß nicht ganz derselbe letzte Grund müsse da gewesen sein, weil er sonst nicht die entgegengesetzte Erscheinung hätte wirken können. Eine (nach den obigen Erklärungen so genannte) nicht natürliche Begebenheit kann also zwar nicht allein nicht vermuthet, sondern muß im voraus bezweifelt und strenger als andere geprüft werden; aber im voraus aus allgemeinen Grundsätzen alle dergleichen Begebenheit und ihre Möglichkeit widerlegen, ist eben so wenig möglich.

Auf diese Betrachtungen muß man Rücksicht nehmen, wenn man über den Begriff und die Möglichkeit eines Wunders reden will.

Wenn der Wille des Urhebers der letzte absolute Grund aller Kräfte, Gesetze und Einrichtungen der Natur ist, so erfolgt eine Erscheinung unter diesen Umständen immer so, weil der weise Urheber von je her sah, daß dieses unter diesen Umständen gut sei, und es also für

so

so viele Fälle wollte. Sah er nun von Ewigkeit, daß in diesem oder jenem Falle das Gegentheil besser sei, so wollte er für diesen Fall dieses. Es erfolgt also in diesem Falle eine Ausnahme unserer Erfahrungsregel, weil der Urheber nur für jene mit Ausnahme dieses Falles die Erscheinung wollte. Da nun alle Einrichtungen, Wirkungen und Erscheinungen zum letzten Grunde den ewigen Willen und Rathschluß haben, so folgen die Ausnahmen nicht minder ordentlich aus dem ewigen Plane als das gewöhnliche, ohne daß der Plan und die Absicht des Universums in der Zeit sei von ihrem Urheber nach besserer Einsicht verändert und verbessert worden. Denn für den Urheber giebt es kein Wunder, und man täuscht sich nur durch die Vorstellung ewiger (an sich ohne Rücksicht auf ihren letzten Grund, den Rathschluß des Urhebers) unveränderlicher Gesetze der Natur: wie dieses alles Jerusalem für jeden Unbefangenen auf das befriedigendste auseinander gesetzt hat.

Wenn nun der Grund einer solchen Ausnahme von dem beobachteten Laufe der Erscheinungen zu tief eingewebt ist, als daß die mensch-

liche Sehkraft die darauf gegründete, allen zuvor beobachteten entgegengesetzte Erscheinung vorhersehen, vielweniger nach Zeit, Ort und Umständen genau und bestimmt voraussagen kann, und der Urheber der Natur den Menschen eine solche Begebenheit als Bestätigungszeichen einer besondern Erklärung, die er aus höchst wichtigen Absichten ihnen giebt, anzeigen läßt: so kann ein solches Wunder als besondere Sprache Gottes dienen, und er seinem Gesandten, durch den er diese Sprache und seine Absicht erklären läßt, dadurch Ansehen, Aufmerksamkeit und Glauben verschaffen. Da hierdurch die Natur und ewigen Rathschlüsse des Urhebers keinesweges verwirrt oder eine durch ein neues Wunder zu ergänzende Lücke verursacht wird (wie Bonnet und Jerusalem sehr schön gezeigt haben): so muß eine solche Begebenheit zwar allerdings der schärfsten historischen Kritik unterworfen werden; aber es hat deswegen doch noch gar nichts ungereimtes, daß der Herr der Natur bei höchst wichtigen und edlen Zwecken in dem Plane seiner Vorsehung diese Sprache durch den reinen Mund eines tadellosen Gesandten reden solle.

III. Kapitel.

Weltursache.

Die Wesen des Universums und ihre Zusammenordnung d. h. die Welt im Einzelnen und im Ganzen müssen (wie alles) einen Grund haben, eine lezte absolute Grundursache. Die Ursache muß der Wirkung gemäß und gewachsen sein. In der Welt sind lebende, denkende Wesen, deutlichste, unverkennbare Spuren von Absicht, Endursachen (d. h. Vorstellungen eines Zweckes, nach denen die wirkende Ursache das Ganze eingerichtet, die ihr zur Regel bei Anordnung des vorgesetzten Werkes gedient), Plan, Übersicht. Die Ursache der Welt muß also dieser fähig, eine geistige (verständige oder denkende) Ursache sein, keine mechanische. Denn verständige Wirkungen führen auf verständige Ursachen, weil sonst etwas in der Wirkung sein müßte, wovon kein Grund in der Ursache wäre.

Sollte sich ein Zustand der Welt immer in dem Nächstvergangenen, ein einzelnes Wesen (Individuum) in einem andern, eine regelmä-

ßige Bewegung in der vorhergehenden u. s. w. gründen: so muß nun die ganze Reihe von Wesen, Bewegungen, Zuständen u. s. w. einen lezten Grund, eine erste absolute Grundursache haben, welche zunächst die ersten Wesen, Einrichtung, Bewegung, Zustand des Universums unmittelbar und dadurch mittelbar alle folgenden gründete. Ohne diese haben die übrigen alle, wovon immer eines aus dem andern folgen soll, eigentlich gar keinen (absoluten) Grund, da immer wieder die Frage zurückekehrt: worinn sich denn dieses gründe? Die Reihe der Wesen, Zustände, Bewegungen der Welt unendlich, ohne allen Anfang, ohne alles erste annehmen, wäre eine Ungereimtheit, da diese verflossene Zahl von einzelnen Wesen, Zuständen u. dgl. gänzlich bestimmt: eine wirkliche, bestimmte Menge von Einheiten ist, sie mag auch so groß und unübersehlich sein, als sie will. Man täuscht sich nur durch Worte, denn die Schwierigkeit wird nicht gehoben; sondern die Beantwortung der Frage: welches ist der Grund der Reihe von Wesen? immer nur weiter hinausgeschoben, und nie gegeben.

Wenn wir ein Hauß, einen schönen Garten, eine Bildsäule, eine Uhr oder dgl. sehen, so zweifeln wir keinen Augenblick, sondern sehen es als ausgemacht nothwendig an, daß dieses das Werk eines denkenden (geistigen) Urhebers sein müsse. Und nun das unübersehbare, in seiner Einrichtung und Herrlichkeit unbegreifliche, alle große Geister beschäftigende und doch nie ganz zu erforschende System belebter, geordneter Sphären --- das große Universum, das alles Menschentadels, Zankens und Verwirrens ungeachtet seinen vorgezeichneten Gang und Plan unverrückt fortgehet! Wessen Werk soll dieses sein? --- „Diejenigen, (spricht „Montesquieu) welche sagten, daß eine blinde „Nothwendigkeit alles das hervorgebracht habe, „was wir in der Welt sehen, haben eine große „Ungereimtheit gesagt: denn was gibts für ei„ne größere Ungereimtheit als eine blinde Noth„wendigkeit, welche verständige Wesen hervor„gebracht hätte?“

Nicht minder ungereimt wäre der Einfall, daß durch Ungefähr das Weltgebäude sollte entstanden sein.

Es

Es wird dadurch entweder alle Ursache aufgehoben und gesetzt, daß etwas ohne Grund sei: oder durch Annahme des blinden Ungefährs doch zu lezt wieder ein blindes Schicksal, eine blinde Nothwendigkeit gesetzt, durch deren nothwendige, blinde Wirksamkeit ohne einen besondern Grund, ohne Plan und Absicht gerade diese Welt herausgekommen sei.

Da also nicht durch eine tode (mechanische, materielle, bewußtlose) Ursache die Welt, die überall mit Lebenden angefüllt und für lebende Wesen durchaus eingerichtet ist, kann hervorgebracht sein; weil es ungereimt ist, daß das, was nicht denkt, ein Werk liefern sollte, aus dem durchgängig das zusammenhängendste Ideal hervorleuchtet, ohne daß ein Grund da wäre, warum diese und keine andere Einrichtung wirklich geworden sei: so ist also die selbstständige Ursache des Universums ein denkendes Wesen, ein nach Absicht handelnder, unabhängiger Geist --- Gott.

Je mehr wir die Natur im Ganzen betrachten, je mehr wir ihren Umfang, ihre Oekonomie,

mie, ihren erhabenen Gang erforschen: desto herrlicher leuchtet uns diese erhabene Wahrheit, desto nothwendiger und edler wird der Gedanke an den Urheber des Universums. Große Naturforscher fülten dieß so tief, daß bei den Weisesten unter ihnen Naturbewunderung sich immer in innigste Anbetung und Verherrlichung des übersinnlichen Natururhebers auflößte. Nach seiner Art fülts jeder, so daß nicht leicht ein Mensch (so bald er nur nicht ganz Thier oder Kind mehr ist) ohne alles Gefül der Gottheit bleibt oder bleiben kann. Denn dieses ist Bedürfniß der Vernunft, sie sucht Ursache und Zusammenhang. Der Mensch muß immer mehr ahnden, als die bloße Sinnlichkeit gibt. Gedanke an Urheber der Natur ist also nothwendige Stüze des Geistes, wodurch allein das Denken Festigkeit und Zusammenhang erhalten kann. — „Religion (sagt Herder) ist, auch „schon als Verstandesübung betrachtet, die „höchste Humanität, die erhabenste Blüthe der „menschlichen Seele — die erste und lezte Phi„losophie ist immer Religion gewesen."

Wie es aber den Menschen natürlich und nothwendig ist, bei den Erscheinungen der Natur unsichtbare Urheber vorauszusetzen oder zu ahnden: so ist es gar nicht zu verwundern, daß Unwissende, welche nur einzelne Theile der Welt besonders, Partialerscheinungen getrennt kannten und betrachteten, auch nur auf besondere Ursachen einzelner Erscheinungen verfielen.

So wie sie die Theile der Welt nicht im Zusammenhange dachten, nicht in ein Ganzes zu verbinden wußten, wie sie nur auf einzelne auffallende Erscheinungen aufmerksam waren, ihren Zusammenhang nicht einsahen und sie also nicht (besonders gute und übel scheinende Ereignisse) mit einander zu vereinigen verstanden: so konnten sie sie auch nicht aus einer Ursache herleiten oder die besonders gedachten Urheber auf einen zurückführen. Sie sahen die Welt als eine Menge getrennter Ganzen an, und schlossen also auf eben so viele Urheber — Götter.

Auf diese Art ist es begreiflich (wie dieses alles Garve sehr schön erklärt), wie Vielgötte-

rei entstehen kann, die dann durch besondere Umstände und Nationalverhältnisse erhalten oder befördert werden mag. Sie gründet sich in der Unwissenheit und muß wieder schwinden, wie die entgegengesetzte Erkenntniß des Zusammenhanges der einzelnen Theile zunimmt. Da man die Welt als Ganzes erkennt, worinn sich die manchfaltigen Theile vereinigen, so wie die manchfaltigen Erscheinungen in ein Hauptphänomen, den ganzen Weltzustand zusammenfliessen: so wird aus den verschiedenen Ursachen der Partialerscheinungen nur ein Welturheber, gleichwie nur eine Welt — ein System abhängiger endlicher Wesen hervorgebracht von einem unabhängigen Urheber: einem Gotte!

Hierdurch muß sich zugleich die Idee von der Gottheit reinigen und veredeln. Denn unser Begriff von Gotte richtet sich jedesmal nach unserer anderweitigen Erkenntniß und Weisheit.

Wenn man sich mehrere besondere Urheber von den besondern Phänomenen und Theilen der Welt denkt, so können solche nur als unvollkommene Wesen gedacht werden; gering an

Macht

Macht und Weisheit. Denn sie sind Urheber von einem kleinen Stücke der Welt, worinn einzeln betrachtet oft manche Unvollkommenheit zu sein scheint, die alsdann der Einrichtung und Regierung des Urhebers davon zur Last gelegt wird, welche aber wegfällt, so bald das Universum als ein Ganzes im Zusammenhange gedacht wird. Wer nur den kleinen Fleck übersieht, den er bewohnt und nur den Schaden bedenkt, welchen etwa der Sturm in seinem Fruchtfelde anrichtet, ohne den Nutzen und die Nothwendigkeit dieser Naturrevolution fürs Ganze in Betracht zu ziehen, mag wohl leicht dem unsichtbaren Urheber nicht die edelsten Eigenschaften beilegen, sich ihn etwa zornig und rachsüchtig denken und die Eigenschaften in ihn übertragen, welche er unter ähnlichen Umständen an Menschen gewöhnt ist. Denn der Begriff von Gott wird nach der Analogie derjenigen denkenden Wesen gebildet, welche wir aus Erfahrung kennen, der Menschen nämlich. Ganz sinnliche Menschen stellen sich daher Gott ganz sinnlich mit sinnlicher Bildung und menschlichen Schwachheiten vor, so wie verzärtelte Menschen andern keine Tugend oder Ueberwin-

dung

dung zutrauen, zu der ihr verwahrloßtes Gemüth nicht mehr Stärke genug zu fülen glaubt. Kriegerische Menschen setzen Heldentugend oben an, und sehen ihren Gott als vorzüglichen Freund der Streitbaren an. --- Nur der Weise denkt ihn rein.

Er fült den Adel seiner Natur, denkt alle ihm noch durch seine wesentliche Einschränkung oder zufällige Verunreinigung anklebenden Schlacken und Mängel weg. Die übrigbleibende uneingeschränkte Vollkommenheit (deren kleinsten Anfang sein Geist nur deutlich faßt) bestimmt ihm den Begriff von Gott, wie er sich schickt für den Urheber des Weltalls, das er um sich ausgebreitet sieht und wovon er sich als kleinen aber edeln Bestandtheil erblickt.

Wer also Gott mit Wahrheit erkennen will, der studire die Grösse der Welteinrichtung, suche Weisheit, damit er füle, zu welcher Vollkommenheit er, Gottes Werk, fähig und gemacht sei, erhalte sein Gewissen rein, damit sein Inneres Gott nicht scheue noch tadle: und er wird den grossen Urheber der Natur in seinen

Werken anschauen, sich seines Daseins und seiner Gegenwart freuen und ihn mit reinem Herzen anbeten! Denn was sollte vollkommner, herrlicher sein können an Macht, Weisheit und Güte als das einzig selbstständige Wesen, durch das alles bestehet, was war, ist, sein wird und kann? Kein vollkommneres Wesen ist möglich, es ist das vollkommenste. — Seine Werke zeigen durch Größe und Zahl Macht, durch Anlage zur Glückseligkeit Güte, durch Zusammenstimmung Weisheit. — Nur unsere Unwissenheit hat getadelt und Mängel gefunden, die nicht da sind; nachfolgende Einsicht hat sie widerlegt. Und wie wenig ist das, was wir noch wissen! Kaum hat sich der Saum am Vorhange des Heiligthums ein wenig gehoben. Nur Unverschämte öffnen den Mund zum Lästern, die Zeit wird sie zum Schweigen bringen, den Weisen machen sie nicht irre! —

IV. Kapitel.

Weltvollkommenheit.

Ein verständiges, mit Absicht handelndes, vollkommenes Wesen — Gott — hat die Welt gemacht. Er hat sie mit Absicht eingerichtet, und sein Zweck ist seiner Natur gemäß. Der Zweck dieses vollkommenen Wesens bei seinem Werke ist gut, Vollkommenheit.

Alles Gute beziehet sich auf das Lebende. Der lezte Zweck sind also allein lebende Wesen, weil nur diese der Glückseligkeit, also der innern Vollkommenheit fähig sind. Je mehr Genuß von Glückseligkeit also in einer Welt statt hat, desto vollkommner ist sie, und bei ihrer Einrichtung kömmts folglich darauf an, daß die gröstmögliche Zahl von Wesen den höchstmöglichen Grad von Glückseligkeit genieſſe.

Kein unendliches (ohne Grenzen oder absolut vollkommenes) kann hervorgebracht werden, weil das Unendliche selbstständig, durch sich selbst wirklich sein muß, wenn es wirklich ist. Eine jede auch von dem vollkommensten

(allmächtigen, unendlich gütigen und weisen) Urheber hervorgebrachte Welt ist also immer noch endlich, bestehend aus lauter endlichen Wesen. Alle diese sind wesentlich eingeschränkt, ihre Kräfte und Vollkommenheiten begrenzt. Aus diesen wesentlichen Mängeln (dem sogenannten metaphysischen Übel) entstehen nun freilich in der Wirksamkeit so wohl der denkenden als nicht denkenden Wesen Unvollkommenheiten, Übel. Diese Unvollkommenheiten können aber nie aus einem Werke auch eines unendlichen Urhebers hinweg sein. Eine Welt kann also ihrer ungeachtet gut und vollkommen sein und muß es sein, wenn sie einen verständigen, vollkommnen Urheber hat, der das Gute will und das Universum daher zur Glückseligkeit der lebenden Bewohner einrichtete.

Die Erfahrung zeigt keineswegs das Gegentheil, und aus ihr kann nichts bewiesen werden wider das Vertrauen auf die väterliche Fürsorge Gottes, wider den trostvollen Gedanken, daß wir sicher und ruhig sind unter der weisen Leitung des mächtigen Schützers, wenn wir die Gaben gebrauchen, die er uns gab, und zu unserem

serem wahren Wohle durch Liebe zur Tugend mitwirken.

Die Erfahrung lehret nur, daß es Übel gibt. Wir wissen ja aber auch, daß die Welt nicht ohne alle Unvollkommenheit sein kann. Da wir aber unmöglich wissen können, wie viel die kleinste unvermeidliche Menge von Unvollkommenheit in einer Welt betrage, so kann unmöglich jemand bestimmen, ob dieses Maas von Unvollkommenheit in der Welt überschritten worden. Es ist also die ungereimteste Behauptung: die Übel seien ohne Noth gehäufet. Nur der könnte sich diese Anmassung erlauben, welcher einen Plan fürs Universum vorlegte, wie es im Ganzen vollkommner sein könnte. Im einzelnen ist der Tadel leicht, aber jederzeit ungegründet; indem die Summe von Übeln und Gutem nicht in einem einzelnen Theile, sondern im Ganzen soll beurtheilt werden. So lange wir also den Plan des Ganzen nicht bis in die kleinsten Winkel durchdrungen haben --- und wer vermag das ausser Gott? --- so können wir nicht anders als dem vollkommenen Urheber der Natur zutrauen, daß sein Werk gut sei.

Und gesetzt, (um nach der Erfahrung zu reden) der unabhängige, einzig selbstständige Urheber des Universums könne böses wollen, wären denn wirklich die Übel der Welt hinreichend, uns zu überreden, sie sei das Werk eines bösen (und dabei so mächtigen, unabhängigen) Wesens? — Ich dächte nicht, selbst wenn alle so sorgsam gesammleten Klagen vollwichtig wären. Fürs Gegentheil sprechen zu laut die vielen frölichen Gesichter derjenigen, welche nichts von philosophischen Pasquillen wissen.

Man betrachte den unermeßlichen Umfang des Universums (und wie wenig weiß und faßt nur der menschliche Geist davon!), die Zahl und Größe der bekannten und vermutheten Weltkörper, ihre regelmäßigen und nützlichen Verhältnisse, die Menge, Manchfaltigkeit und Stufenfolge der lebenden Bewohner, wovon wir wohl erst wenige kennen, die glückliche Anlage und Einrichtung der thierischen Naturen zur Erhaltung der Arten und Beglückung der einzelnen, die geschickte Anordnung und Menge der leblosen Naturprodukte zum Gebrau-

brauche und Bedürfnisse der Lebendigen, sei aufmerksam auf das frohe Gewül und Gesumme schwärmender Insekten, und mikroskopischer Welten, auf die allgemeine Lust der Wald- Luft- und Wasserbewohner und selbst das Leben der unglücklichsten Menschen, wie viele gute Stunden sie nicht doch immer noch zählen --- und nun beantworte man unbefangen die Frage: ob denn wirklich des Guten so wenig und des Übels so viel im Verhältnisse gegen einander d. h. so wenig Vergnügen und so viel Leiden lebender Wesen da sei als man vorgiebt?

Es wird gewiß viel Vergnügen genossen, wenn wir es nur nicht übersehen, und giebt überall Gelegenheit zum Vergnügen, wenn man sie nur zu benutzen weiß und sie nicht selbst verdirbt. Aber wir finden freilich viel Übel, weil wir es aus falschen Gesichtspunkten und nach dem Vergrößerungsglase beurtheilen, und das Gute nicht mit in Erwägung ziehen, ja so gar übersehen oder wegräsonniren, wie wir das Schlimme aufsuchen und herbei vernünfteln.

Wir tadeln manches als zweckwidrig, unnütz oder der Weltvollkommenheit nachtheilig und beurtheilen überhaupt Gut und Übel in der Welt gewöhnlich so, als wenn unsere Erde das ganze Universum, wir oder unsere Gattung (die Menschen) der einzige Zweck des Urhebers und also alle Einrichtungen nur darnach zu richten wären. Wir wünschen eigensinnig, was wir nicht brauchen, oft nur mit Verlust unserer Glückseligkeit besitzen könnten, und beklagen uns bitter als unglücklich, daß wir es nicht haben. Wie mancher schätzt sich blos deswegen unglücklich, weil er weniger angesehen, reich und bequem lebt als andere, zu Fuße gehen muß, wenn jene fahren u. dgl. ohne zu überlegen, was der Mensch braucht und nicht braucht! Wie oft beklagen wir uns über Übel, die wir uns durch Muthwillen, Übermuth und Mißbrauch zugezogen haben, murren wegen des Unheils, das große und kleine Schurken und Narren anrichten, ohne zu bedenken, daß zunächst nur sie selbst durch diesen Mißbrauch derjenigen Gaben nothwendig leiden, die ihnen Gott zu ganz anderem Gebrauche verlieh, und daß er die Menschen mit hinlänglichen Mitteln versah, sich gegen

gen die wahren Übel, die ihnen solche Unsinnige zufügen könnten, zu schützen und diese in ihren Schranken zu halten! Unsere Furcht sieht unsere eigenen und unser Mitleiden fremde Leiden vergrößert, und unsere Kurzsichtigkeit erschrickt über jede mächtige Naturerschütterung. Oft leidet der nichts oder wenig, den wir als elend bedauern, weil wir uns in seine Lage denken: so gehet es uns häufig mit den Thieren und weniger angesehenen Klassen der Menschen. Oft bringet uns eine Begebenheit die herrlichsten Früchte, bei der unsere Furchtsamkeit nur schlimme Folgen ahndete. Jeder wird auf die Art in seinem Leben viele Fälle zälen können (wenn er auf den Zusammenhang acht giebt) wo er gerade das schlimmste gewünscht und gesucht hatte, und je genauer wir unsern Lebenslauf überdenken und zergliedern, desto deutlicher bemerken wir die unverkennbare Hand einer höhern Fürsehung.

"Wäre (sagt Platner, der so viel Wahres über diese Materie sagt) "das Übel die Regel der "Welt, und die Glückseligkeit die Ausnahme,

"so müßte die Glückseligkeit mehr bemerkt wer-
"den, als das Elend."

V. Kapitel.

Hoffnung des Menschen.

Sollte auch einem oder dem andern in sei-
nem Lebenslaufe zu viel geschehen: so gilt die-
ses nur, wenn er keine sonstige Entschädigung
zu gewarten hat für das, was der Lauf der
Dinge oder die Ausschweifung der Menschen
ihm Übels bringt. Nur der könnte sich beklag-
gen, der unschuldig das Schlimme leidet, was
andere durch ihre Schuld stiften. Aber was
für einen Grund haben wir anzunehmen, daß
dieses je bei einem der Fall sein könne?

Gesetzt dieses Erdeleben stellt das gerechte
Gleichgewicht der Glückseligkeit nicht wieder
her: warum soll sich unsere Aussicht mit dem
Gesichtskreise der Sinnlichkeit begrenzen? War-
um betrachten wir das, was Zustand des Le-
bens ist, als Umfang des Lebens, als einzig
mögliches Leben?

So

So wie wir bei Beurtheilung der Zweckmäßigkeit, Vollkommenheit und Glückseligkeit der Welt den Gesichtskreis dem Raume nach zu eng (auf den Umfang der Erdewesen) einschränken: so schränken wir hier Leben und Glückseligkeit ohne Noth und Grund aus der nehmlichen fehlerhaften Verwöhnung der Zeit nach ein; nämlich auf die Dauer dieses irrdischen Zustandes, weil diese Art des Lebens uns durch Erfahrung bekannt ist, da sich unsere Phantasie von einem andern fortgesetzten Leben keine sinnliche Vorstellung zu machen weiß. Denn "den meisten Menschen fehlt es (wie Platner anmerkt) "zu dem Gedanken der "Unsterblichkeit der Seele, mehr an einem "lebhaften Bilde in der Phantasie, als an über"zeugenden Gründen in der Vernunft."

Der Mensch ist kein unbeträchtlicher Theil der Schöpfung, hoher Glückseligkeit fähig, also auch Zweck des Urhebers. Er freuet sich seines Daseins unter dem Schutze der Fürsehung, und je mehr er sich desselben freuet d. h. je länger die Dauer seines Daseins, und je höher der Grad seiner Glückseligkeit ist, desto vollkommner

ner wird der Zweck Gottes erreicht. Warum soll also das dem Menschen erfreuliche, dem Urheber der Natur zweckmäßige Dasein auf einmal abgeschnitten werden? Warum soll der eigentliche, innere Mensch, die menschliche Seele aufhören zu sein, da sie doch fortdauern kann? läßt uns nicht vielmehr die Güte, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes (wovon auch die gemeinste Erfahrung schon die einleuchtendsten Proben liefert) das Gegentheil mit Zuversicht hoffen? Führt nicht selbst Analogie in der Natur auf diese große Wahrheit? da ohnehin die Erfahrung nichts dagegen beweisen kann. —

Ich bin, kann fortdauern, und soll aufhören zu sein? Ist mein Dasein Gottes Absichten gemäß: warum nicht auch meine Fortdauer, — Unsterblichkeit? Wenn er die höchstmögliche Glückseligkeit will, was soll ihn bewegen zur Zernichtung des unverweslichen Geistes?

Sinnlichkeit, Erfahrung beweißt keine Zernichtung, lehrt nur Veränderungen. Tod ist Erscheinung, Verwandlung des Zusammenge-

sezten, Sinnlichen; nicht Untergang der Substanz, nur Veränderung der Art des Daseins.

Es ist dem Geiste nicht gefährlich. — Selbst der (feinere) Materialismus unterwirft das denkende Wesen noch nicht gerade den zerstörenden Naturkräften, welche uns Erfahrung zeigt: so wie ihnen ohnedem das von vielen angenommene, über jede andere Materie seine Seelenorgan trotzt. —

Wenn nun der Geist seiner Natur nach fortleben kann, wenn sein Aufhören einen eigenen Rathschluß, also besondere Absicht des Urhebers voraussetzte: läßt sich dieses fürchten? nicht vielmehr Fortdauer nach Gottes Absichten erwarten?

Der Mensch sieht und strebt vorwärts, entwickelt Talente, hofft in die Ewigkeit. Die Wißbegierde ahndet höhere Einsichten, der Geist dürstet nach reinerer Erkenntniß, ausgebreiteter Übersicht, als die sinnlichen Bande (wohl ein treffliches Gängelband im kindlichen Vorbereitungsstande des Erdelebens) hier zulassen.

lassen. Alles reift um und neben ihm, erscheint in verschönten, edleren Gestalten (man denke nur an Same und Frucht und das gebrauchte, aber schöne Bild durch Todesübergang veredelten Lebens — den Schmetterling!) und er sollte unreif verwelken, mit dem ersten Zustande aufhören, der seinen Durst nur reizte, nicht zu stillen vermogte, seine hohen Anlagen weckte, nicht vollendete? Kaum fruchtete ihm so die vorzügliche Gabe der Vernunft.

Im Menschen liegt viel, hohe Gaben und Trieb. Nur wenig wird hier entwickelt, nichts befriedigt.

Wie viel bleibt einem zweiten Lebensalter jenseits der Sinnlichkeit auszubilden! wie vieles, was hier Schluß und Ahndung ist, auf einer zweiten Beobachtungsstufe zu erfahren! Welche höhere, reinere, dauerhaftere Seligkeit dadurch zu gewinnen! Soll die Blüte keine Frucht bringen? Der Keim im aufsprossen zertreten werden? —

Wozu Blick und rastloser Trieb vorwärts? Doch nicht blos, um uns den gegenwärtigen Stand (alsdann das ganze arme Dasein) zu verleiden?

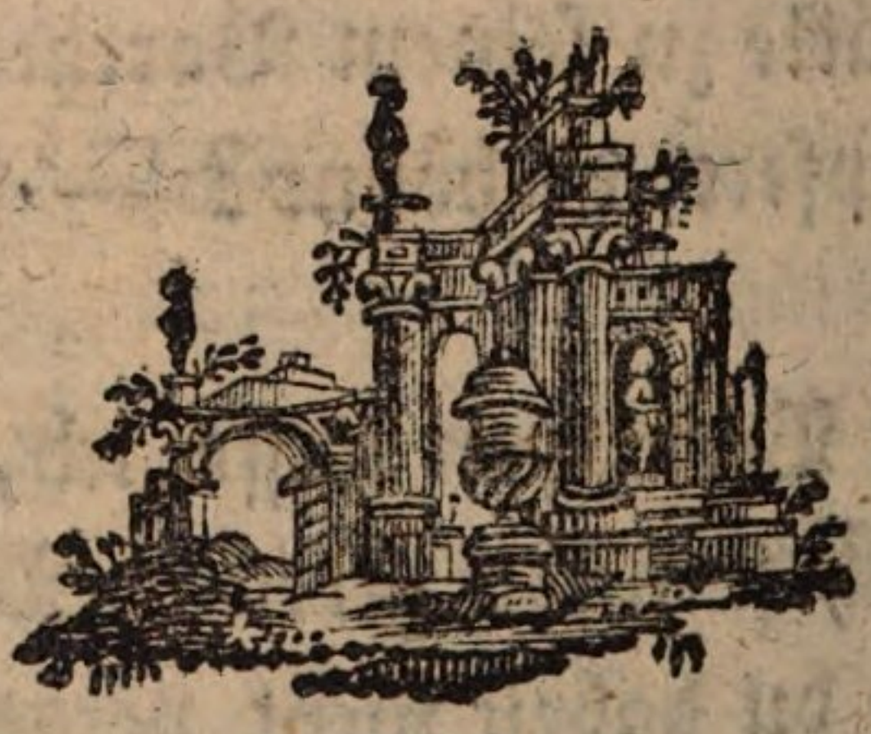
Ja wie viele treten selbst vor der irdischen Vollendung schon ab: Kinder sterben und ganze Nationen bleiben in der Kindheit. — Soll der gehorsame Sohn in der großen Welthaußhaltung, der nach Möglichkeit mitwirkt zum Wohle des Ganzen und der zerrüttende Aufrührer gleich gehalten sein?

Was soll den Edeln schadlos halten und stärken im Kampfe, der — höchste Tugend! — uneigennütz leben, alles Irdische dem Guten aufopfert? Nur der verschlingende Tyrann zöge lohn? hätte zu seinem Vortheile die Absichten des Schöpfers verhöhnt? — —

Nein mit Vertrauen hoffe ich, Vater! — und du täuschest nicht gerechte Wünsche und Hoffnung — du habest nicht vergeblich mich so herrlich ausgestattet, mich nicht eingeschränkt auf diese Spanne, die meinem Wesen zu enge ist!

ist! nicht gleichgesetzt die duldende Unschuld dem frevelnden Bösewichte! -- Warum hättest du meinem Innern dieses unruhige Sehnen und Ahnden eingewebt, wenn ich weiter nicht schauen sollte, als meine Hand greift? — Du gabst dem Adler nicht das Sonnenauge und den gewaltigen Fittich, um am Boden zu flattern oder gleich der Schnecke zu kriechen. Seine Stärke trägt ihn hoch und sein Auge schauet die Sonne. —

Ich bin nicht minder als der Adler, weit köstlicher begabt, und kann hier nur weniges brauchen. -- Meine Hülle fällt zurück zum Irdischen, und ich schwinge mich auf zum Ewigen, dem ich ähnlich zu werden suche! —



Innhalt
des ersten Bandes.

Vorrede. S. 3
Einleitung. 13
I. Buch. Von der Seele. 35
I. Hptst. Von der Selbstkenntniß. ---
I. Kap. Selbstkenntniß? ---
II. Kap. Weg zur Selbstkenntniß? 37
III. Kap. Folgen der Selbstbeobachtung. 40
IV. Kap. Anleitung zur Wissenschaft vom Menschen? 45
V. Kap. Haupttheile der Wissenschaft? 48
II. Hptst. Denkkraft. 49
I. Kap. Kräfte der Seele? Denkkraft? ---
II. Kap. Unterschied der Vorstellungen? 53
III. Kap. Aeussere Sinne. 56
IV. Kap. Innerer Sinn. 60

V. Kap. Aufmerksamkeit. 63
VI. Kap. Abstraktion. 68
VII. Kap. Gedächtniß. 71
VIII. Kap. Einbildungskraft. 75
IX. Kap. Ideenverbindung. 79
X. Kap. Urtheilskraft. 84
XI. Kap. Witz. 87
XII. Kap. Scharfsinn. 89
XIII. Kap. Vernunft und Verstand. 90
III. Hptst. Wille. 94
I. Kap. Wille? ---
II. Kap. Wollen und Denken? 97
III. Kap. Selbstliebe. 101
IV. Kap. Mitgefül. 105
V. Kap. Trieb zur Thätigkeit und Ruhe. 109
VI. Kap. Trieb zur Abwechslung und Verschiedenheit. 113
VII. Kap. Richtungen des Willens. 117
IV. Hptst. Gemüthszustände 119
I. Kap. Verschiedenheit der Gemüthszustände. ---
II. Kap. Angenehme Gemüthszustände. 123
III. Kap. Unangenehme Gemüthszustände. 128
IV. Kap. Gemischte Gemüthszustände. 137

V. Kap. Abgeleitete Triebe und Neigungen. 139
VI. Kap. Neigung zu äussern Gütern und Eigenthum. 142
VII. Kap. Trieb nach Ehre und Herrschaft. 146
VIII. Kap. Liebe, Haß, Freundschaft, Feindschaft. 151
V. Hptst. Geisteszustände. 162
I. Kap. Ueber Geisteszustände. ---
II. Kap. Traum. 166
III. Kap. Enthusiasmus. 173
IV. Kap. Schwärmerei. 175
V. Kap. Verrücktheit. 180
VI. Hptst. Genie und Karakter. 185
I. Kap. Verschiedenheit der Menschen. ---
II. Kap. Genie. 187
III. Kap. Arten des Genies. 190
IV. Kap. Ueber Beurtheilung guter Köpfe. 194
V. Kap. Karakter. 198
VI. Kap. Ursachen der Verschiedenheiten. 201
VII. Hptst. Mensch und Thier. 205
I. Kap. Vergleichung. ---
II. Kap. Thiere. 207
III. Kap. Thierseelen. 209
IV. Kap. Instinkte. 215

II. Buch. Von der Wahrheit. 219
I. Abschnitt. Von Erkenntniß der Wahrheit. 220
I. Hptst. Von den Quellen der Erkenntniß. ---
I. Kap. Sinnliche Erkenntniß. ---
II. Kap. Historische Erkenntniß. 226
III. Kap. Räsonnirende Erkenntniß. 229
IV. Kap Schluß. 231
II. Hptst. Wahrheit und Irrthum. 235
I. Kap. Wahrheit. ---
II. Kap. Grade der Einsicht. 239
III. Kap. Wahrscheinlichkeit 241
IV. Kap. Vom Irrthume. 242
V. Kap. Allgemeine Mittel wider Irrthum. 245
III. Hptst. Von dem Gebrauche der sinnlichen Erkenntniß. 250
I. Kap. Bestimmung unserer äussern sinnlichen Erkenntniß ---
II. Kap. Wahrheit der äussern Sinnlichkeit. 252
III. Kap. Prüfung der sinnlichen Irrthümer. 254
IV Kap. Innerer Sinn. 257
V. Kap. Beobachtung. 260
IV. Hptst. Gebrauch der historischen Erkenntniß. 263
I. Kap. Sinn der Ueberlieferung. ---

II. Kap. Glaubwürdigkeit. 265
III. Kap. Verschiedenheit der Zeugen. 267
IV. Kap. Geschicklichkeit. 269
V. Kap. Aufrichtigkeit. 271
VI. Kap. Vergleichung. 273
V. Hptst. Gebrauch der höhern Erkenntniß. 275
I. Kap. Meditation. 275
II. Kap. Erklärung. 277
III. Kap. Eintheilung. 281
IV. Kap. Vernunftschluß. 285
V. Kap. Schlußarten. 289
VI. Kap. Beweis. 294
VI. Hptst. Sprache und Mittheilung. 300
I. Kap. Sprache. —
II. Kap. Beurtheilung der Sprache. 304
III. Kap. Unterredung. 310
IV. Kap. Methode. 313
V. Kap. Bücherlesen. 318
II. Abschnitt. Von höhern theoretischen Vernunftwahrheiten. 321
I. Hptst. Von den allgemeinen Grundbegriffen und Grundsätzen des Denkens. —
I. Kap. Allgemeinste Bestimmungen eines Dinges. 322

II. Kap. Gattungen der Dinge. 327
III. Kap. Beziehungen und Verhältnisse. 331
IV. Kap. Fortsetzung. 337
V. Kap. Fortsetzung: Kaussalität. 340
VI. Kap. Kraft. 344
II. Hptst. Substanzen. 348
I. Kap. Grundlage. ...
II. Kap. Geist. 351
III. Kap. Körper. 355
IV. Kap. Vergleichung. 360
III. Hptst. Das Ganze. 365
I. Kap. Welt. ...
II. Kap. Natur. 369
III. Kap. Weltursache. 277
IV. Kap. Weltvollkommenheit. 387
V. Kap. Hoffnung des Menschen. 394

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Dietler, Wilhelm,

Vorbereitung zur Vernunftwissenschaft

Bd.: Erster Band

Mainz 1789

Ph.u. 135 d-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045621-0
VD18 80097367